



HELYBEN  
OLVASHATÓ

B 135289

**ÉSZ  
ÉLET  
EGZISZTENCIA  
II-III.**

**A RÁCIÓ ÉS HATÁRAI**

**SZERKESZTŐK**

**CSEJTEI DEZSŐ  
DÉKÁNY ANDRÁS  
LACZKÓ SÁNDOR  
SIMON FERENC**

**KIADJA A TÁRSADALOMTUDOMÁNYI KÖR  
SZEGED, 1992.**

ISSN 0866-028X

HU ISSN 0866-028X

ISBN 963-481-838-2



**B** 135289

JATE Egyetemi Könyvtár



J000008208

X

**A KÖTET A SOROS ALAPÍTVÁNY ÉS A TÁNCICS ALAPÍTVÁNY  
TÁMOGATÁSÁVAL KÉSZÜLT**

Borítót tervezte: Balogh József.

Szedés, tördelés: PAPA és Társai Bt.

Készült a  gondozásában

Kiadó és Szerkesztőség címe: JATE BTK TÁRSTUD. KÖR

6722 Szeged, Petőfi S. sgt. 32-34

A kötet megjelenését támogatta a  
**PRO PHILOSOPHIA SZEGEDIENSI**

Alapítvány

## Bevezető sorok

Az Ész – Élet – Egzisztencia sorozat második kötetének témaköre és összeállítása bizonyos történeti visszapillantást tesz szükségessé. Amikor – 1988–1989 fordulóján – felmerült a sorozat megindításának lehetősége – s ennek keretén belül egy tematikus kötet összeállítása a ráció problematikájáról ún. élet- és egzisztenciálbölcseleti olvasatban –, a körülményekhez képest még mindig elég szűkösan tartotta magát az ún. „irracionalista” filozófiákkal és filozófusokkal szembeni ideo-filozófiai előítélet, melynek gyökerei – áttételesen és olykor oldottabb, tompítottabb formában, de – Lukács György: „az ész trónfosztása” című művéig nyúlnak vissza. (Zárójelben jegyzem meg, hogy – mint ismeretes – az eredeti német cím magyar fordítása vaskos eufémizmust takar: A „Zerstörung” szó inkább „szétzúzást”, „elpusztítást”, „megsemmisítést” jelent s ez az eufemisztikus fordulat egy olyan, az ún. élet- és egzisztenciálbölcseleteket illető, mértéktartó és reális hangsúlyokat hordozó konnotáció elől foglalta el a helyet, melyet – legalábbis az ész státuszát, pozícióját illetően – minden ideológiai hisztéria nélkül nyugodtan lehetett volna vonatkoztatni az idetartozó filozófiák túlnyomó többségére; az „ész trónfosztása” ugyanis nem feltétlenül jelent „megsemmisítést”, „fzzé-porrá zúzást” – bár elismerem, ilyen jelentésárnyalata is lehet –, hanem – egy spanyol Unamuno-kommentátor, A. Gómez-Moriana szerencsés kifejezését használva – *észredukciót* is, ami egy filozófiai entitás kiváltságos és kitüntetett pozíciójának megszüntetését jelenti, *de nem többet*, vagyis nem annak – úgymond; megsemmisítését, ami egészen más dolog, s amit ilyen formában a szóban forgó filozófusok egyike sem képviselt.) A dolognak pikáns koloritot kölcsönöz az a tény, hogy az ún. „irracionalizmust” egy olyan *ideológia* támadta s részesítette „megsemmisítő” bírálatban, amely – miközben önmagát minden ízében „tudományosnak”, „racionálisnak”, az észabszolútum társadalmi-történeti inkarnációjának tekintette – maga volt a konstitutív irracionalitás Kamcsatkától egészen a Moncada-laktanyáig. Így 1988 végén joggal merült fel szerkesztőtársaimban és bennem az igény, hogy egy olyan tematikus kötetet állítsunk össze, melyben maguk a filozófusok nyilatkoznak – műveiken keresztül – arról, hogy miképp is látják a ráció szerepét, helyét, lehetőségeit.

Azóta sok minden megváltozott. Egyrészt számos, a filozófiai hagyomány szerint valamiképpen e vonulatba tartozó gondolkodó jelentős műve megjelent magyar fordításban is (Heidegger: *Lét és idő*, 1989, Unamuno: *A tragikus életérzés*, 1989, Buber: *Én és te*, 1991, Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*, 1991.), másrészt a világ is más lett időközben. Ennek ellenére úgy hiszem, hogy a kötetbe felvett frások fordításának közlése ma is időszerű, ha másért nem, azért, mert valamelyest enyhíti a magyar nyelven hozzáférhető filozófiai irodalom napjainkban is tetemes „szöveghiányát”.

Az ún. racionalizmus-irracionalizmus vita, a ráció helyzetére, hatáira vonatkozó polémia napjainkban is folyik és nemcsak a filozófiai folyóiratok hasábjain, melynek részleteivel könyvtári olvasótermek barátságos sárga fénybe burkolt asztalainál lehet

megismerkedni, hanem „odakinn” a világban is, s e téren újból épp Közép-Kelet-Európa mutat szomorú példákat. Jelen sorok írója e rövid bevezető keretében nem vállalkozik annak részletesebb taglalására, hogy vajon az ún. „irracionalizmus” egyszerű, szimpla észtagadás-e, vagy pedig bizonyos értelemben épp fordítva: az, amit racionalizmusnak nevezünk, nem valamiféle visszájára fordított, bizarr irracionálizmus-e, a „racionalizmus irracionálizmusa”; azt a kérdést sem kívánja érinteni, hogy a filozófia terében az „irracionalizmus” számára kijelölt hely ennek magának köszönhető-e, mint valami önkéntes és szándékos kivonulás a bölcsélet peremterületeire vagy pedig épp ellenkezőleg: az ún. „racionalizmus” öntelt gőgje-e a hibás, s hogy nem ennek szűk kirekesztőlegessége-e az oka az említett jelenség létrejöttének. Ma már tudjuk, hogy egy racionálisnak mondott világ is merő irracionálissá változhat (pl. a szocializmus) és megfordítva, hogy egy irracionálisnak kikiáltott berendezkedés (pl. a náciizmus) is működhet valami elképesztően félelmetes racionalitással. Csak az bizonyos, hogy nem tudjuk, még mindig nem tudjuk (vagy már újból nem tudjuk), hogy hol is állunk valójában s hol is húzódik az a – ha tetszik, borotvapenge vékonyságú, ha tetszik, országútnyi szélességű – határmezsgye, ami elválasztja s egyúttal össze is köti a létünkben horgonyzó racionálé és irracionálé tartományait. Az erről való meditatáláshoz nyújtanak némi segítséget a jelen kötetbe felvett tanulmányok.

S ezzel e rövid bevezető utolsó pontjához értem. A kötet semmilyen formában sem tart igényt teljességre; a tisztelt olvasót arra kérem, hogy olyannak vegye, amilyen. Hosszasan lehetne vívódni azzal a kérdéssel, hogy mi maradt ki belőle, vagy hogy mi a főlöszleges benne, mennyire egy- vagy féloldalú; az erre vonatkozó kontroverziót természetlennek tartom. A kötet egy dologra viszont befejezetlenségében, töredékességében, féloldalasságában is *utal*; ti. *másokra*, arra, hogy mások talán más szempontok alapján állítanak össze hasonló tematikájú köteteket, s így különböző felfogású és szemléletiségű csoportok munkálkodhatnak majd a magyar filozófiai életnek – ha nem is nagyobb dicsőségére, de legalább javára.

Szeged, 1991. karácsonyán

Csejtei Dezső  
A JATE Társadalomtudományi  
Körének elnöke



# TARTALOMJEGYZÉK

Bevezető sorok .....	3
MAINE DE BIRAN: Jegyzet a létezés fogalmáról .....	7
SÖREN KIERKEGAARD: Filozófiai töredékek, A halálos betegség .....	73
HEINRICH RICKERT: A megismerés tárgya (Bevezetés a transzcendentálfilozófiába) .....	99
GEORG SIMMEL: Életszemlélet – Négy metafizikai értekezés .....	155
NYIKOLAJ BERGYAJEV: A szubjektum és az objektiváció .....	213
LEV SESZTOV: A gondolkodás második dimenziójáról .....	241
GABRIEL MARCEL: Az ontológiai misztérium tételezése és konkrét megközelítései .....	287
JOSÉ ORTEGA Y GASSET: Vázlat a gondolkodásról, isten- és emberteremtő erejéről .....	313
KARL JASPERS: Ész és egzisztencia .....	343



**MAINE DE BIRAN**

## **JEGYZET A LÉTEZÉS FOGALMÁRÓL**

Fordította: Dékány András

A fordítást az eredetivel egybevetette: Szénási Éva

**Pierre Maine de Biran** 1766. november 29-én született egy francia kis városkában, Bergerac-ban. Tanulmányai végeztével először a királyi testőrségnél szolgál, majd ennek a forradalom utáni feloszlásával 1792 végén visszavonul Bergerac-tól 8 km-re fekvő családi birtokára, Grateloup-ba. Ezután egész életében az egymást váltó kormányzati rendszerekben tölt be különböző politikai posztokat. Így például tagja a Napóleon által feloszlott Ötszázak Tanácsának, majd megyei tanácsnok, illetve alprefektus szűkebb hazájában. 1809-től tagja a törvényhozó testületnek, egy évet leszámítva haláláig Bergerac országgyűlési képviselője, 1816-tól tagja az Államtanácsnak, majd a Belügyi Bizottságnak. 1824. július 20-án halt meg Párizsban.

#### **Főbb művei:**

*Influence de l'habitude sur la faculté de penser* (A szokás hatása a gondolkodóképességre, 1803.)

*Mémoire sur la décomposition de la pensée* (Tanulmány a gondolkodás felbontásáról, 1805.)

*De l'aperception immédiate* (A közvetlen apercepcióról, 1807.)

*Nouveaux essais d'anthropologie* (Újabb antropológiai tanulmányok, 1823-24.)

*Note sur l'idée d'existence* (Jegyzet a létezés fogalmáról, 1824.)

Mindazt, amit az *én* gondol vagy kifejez önmagán belül, ahogy a saját tudata számára létezik, úgy fejezi ki, ahogyan belülről észleli, mint egyszerű és reális létet, amely azonban ahelyett, hogy dolog, szubsztancia, különböző produktumok vagy attribútumok szubjektuma lenne, ellenkezőleg, kizár magából mindent, amit a dolgoknak vagy a szubsztanciának ezzel a fogalmával lehet megismerni vagy kifejezni.

Megfordítva, mindazt, amit a gondolkodó szubjektum úgy fog fel és fejez ki, mint ami a szubsztanciában, a lélekben vagy a testben létezik, egy másik létről állítja, mint ami ő maga.

A dilemma első tagjának, a tudat vagy az *én* létezése tényének tételezése után gondolom, észlelem a létezésemet, ami ugyanazt jelenti, mintha azt mondanám: létezem, individuális és reális lény vagyok, aki gondolkodik; a konklúzió: szubsztancia vagy gondolkodó dolog vagyok, ellentétes az alapelvvel vagy különbözik tőle, ahelyett hogy azonos lenne vele.

E konklúziót: *tehát vagyok*, tudniillik hogy gondolkodó dolog vagyok, valójában jobban ki lehetne fejezni ezekkel a szavakkal: *tehát van bennem* (a konkrét emberben) egy gondolkodó dolog. Annyiban fogom fel és hiszem szükségyszerűen a reális létezés, amennyiben gondolkodom, sőt, ezt a valóságot a jelenlegi gondolkodásomon és öntudatomon kívül állítom. Ám hogyan mondhatnám, hogy ez a valóság *én* vagyok, amikor szubsztanciaként képzelem el ott, ahol az *én* nincs? Az *én*, amely a gondolkodást a lélek szubsztanciájának tulajdonítja, nem az a szubsztancia tehát, melynek az abszolút létét hiszi (és állítja); a szubjektum, amely tulajdonít és azt mondja: *én*, nem tárgya jelenlegi attribúciónak.

A gondolkodás, ahogyan Descartes értelmezi, az ideológiai tudomány alapjául véve, magában foglalja az egyén eme eredeti tényét, oly módon, hogy e tény elveszíti saját belső jellegét és egy absztraktum, egy meghatározatlan dolog jellegét ölti.

Az *én*, mint tisztán attribúciós szubjektum a belső álláspontban, nem a szubsztancia vagy a dolog, amelyről az állítmányokat mint másban levőket fogalmazza meg.

Az *én* egyedüli attribútumai, élő móduszai, kinyilvánítják az *én* létezését, és ezek önkéntes, szabad cselekedetek; ám ezek az attribútumok vagy móduszok nincsenek benne az *én*ben mint egy szubsztanciában, vagy nem inherensek vele, hanem az *én*



számára vannak, mint az őt alkotó aktív erő termékei, amely erő teremtésének termékeiben észleli vagy nyilvánítja meg önmagát.

Amit az én mint passzívát vesz észre vagy fog fel, azt önmagán kívülre helyezi vagy más létezőknek tulajdonítja; és ezeket a létezőket mint dolgokat, illetve mint megnyilvánult külső tárgyakat (melyek tulajdonságai az érzetek révén jelennek meg), vagy pedig igazabb és az eredeti ténynek megfelelőbb módon, mint az ő saját mintájára felfogott idegen erőket ismeri fel és jelöli meg.

Összefoglalva, van közvetlen belső apercepció vagy tudata egy erőnek, amely én, és amely mintatípusként szolgál az ok, az erő összes általános és egyetemes fogalmának, melyeknek elfogadjuk valóságos létezését a természetben, stb.

Egyáltalán nincs belső apercepciója egy passzív szubsztanciának, amellyel az én csak egységet alkotna; éppen ellenkezőleg, egy szubsztanciának vagy egy attribúciós szubjektumnak a fogalma, egy objektív egészé, melyet bizonyos számú, ezzel a szubjektummal inherens sajátosság vagy tulajdonság alkot és egyesít egymás között, illetve vele azzal a szubsztanciális kötelékkel, melyet az értelem elképzeli; nos, egy ilyen fogalom, mondom (bármilyen szükségszerű és általános legyen is az emberi szellem számára, hogy felfoghassa a dolgokat és hogy beszélhessen róluk), nem tekinthető közvetlennek, hacsak nem helyezzük az objektumot a szubjektum elé, vagy hacsak nem az előbbiben keressük a feltételeit vagy a mintatípusát az utóbbi létezésének vagy belső apercepciójának.

„Ám hogyan tudhatnánk – teszi fel a kérdést Leibniz –, hogy van lét és vannak szubsztanciák, ha nem lennénk magunk is lét, szubsztanciák?” (1) És minthogy e nagy metafizikus álláspontja szerint a létezők nem egyebek, mint az egyszerű erők, állítása egyenlő azzal a kérdéssel, hogy honnan tudhatjuk, hogy vannak erők, ha nem lennénk magunk is és magunk által egyéni erők?

Innen következne az a kifejezése egy alapelvnek, mely a formája, de nem az alapja révén hasonlít Descartes alapelvéhez: gondolom vagy apercipiálom a cselekvést, tehát van bennem egy abszolút virtuális erő, és következésképpen más erők a természetben, melyeket az én erőm, vagy a róla alkotott közvetlen tudatom alapján fogok fel.

Itt az alapelvet a valódi jelentésében fogjuk fel; az erő, amely én vagyok, csakugyan, valóban a saját közvetlen belső apercepciója alá esik, miközben a szubsztancia, mely nem észleli vagy nem érzi magát közvetlenül, csak objektumként értheti meg magát, leszámítva az én apercepcióját vagy a jelenlegi tudatát.

Descartesnak nyilvánvalóan az volt a szándéka, hogy kiindulópontját a szubjektumban találja meg, ahogyan az létezik; ám mivel elsodorják a nyelvi forrnak, egy meghatározatlan objektum általános köznevének szavával fejezi ki a szubjektum határozott individualitását: innen az összes logikai és pszichikai illúzió, melyek kijelentésének alapelvéből vagy formájából születnek meg. Ugyancsak látható, hogy e nagy szellem milyen keservesen harcol kezdettől fogva a kísértetek ellen, melyeket önmaga teremt önmagának.

„Ez az állítás: *gondolkodom, vagyok* – mondja –, szükségképpen igaz minden alkalommal, amikor kiejtem vagy saját elmémbe felfogom; egy csaló szellem tetszelegjen csak abban, hogy illúziókat kelt bennem mindenről, mégsem tehetné meg soha, hogy ne legyen semmi, mindaddig, amíg azt hiszem, hogy vagyok valami.” (2) Mondjátok

ki, hogy sohasem tehetné meg azt, hogy ne létezzek a magam számára úgy, ahogyan érzem vagy észlelem magam jelenleg létezni: a közvetlen apercepció tévedhetetlen.

„Nem fogom még fel elég világosan, hogy *mi vagyok*, én aki biztos vagyok benne, hogy *vagyok*.” (3) Valójában itt kezdődik az illúzió: miközben azt mondom, hogy *létezem*, az e szóval kifejezett igazság belső érzésével együtt mindazt kimondom, amit mint egyénről lehetséges tudnom magamról; mindazt, amit e belső apercepción túl kereshetek és találhatok, már nem ugyanezen a címen tartozik hozzám.

A filozófusok, mint ahogyan Leibniz igen helyesen megjegyezte, gyakran ok nélkül okoznak maguknak nehézségeket; például a létezők, azaz maguk a szubsztanciák, ilyen közvetlen módusokban nyilvánulhatnak meg, és az elvont fogalmak előtt fogjuk fel őket. Ezek az elvont fogalmak, melyeket Locke egyszerű érzetmódusoknak vagy -fogalmaknak nevez, a színek, a hang, a szag, stb. csak azután következnek, és csak abban a szubsztanciális objektumban foghatók fel, amelyhez belsőleg tartoznak; ezen absztraktumok fogalmainak csak az elmében van elkülönített létezésük. „Ha a szubsztanciában kétféle különböztetünk meg: az attribútumokat vagy állítmányokat, és ezen állítmányok közös alanyát, nem csoda, hogy ennél az alanynál semmi különöset sem tudunk elképzelni. Így kell lennie, mivel már mindazon attribútumokat elválasztottuk tőle, amelyek révén valami különöset el lehetne gondolni. Így ebben a *puszta alanyban* valamivel többet kívánni, mint ami szükséges annak elgondolására, hogy ez ugyanaz a dolog (pl. aki ért és aki akar, aki képzel és okoskodik), annyi, mint lehetetlen kívánni és a saját föltevésünknek ellentmondani, amelyet akkor alkottunk, midőn absztraháltunk s az alanyt az ő saját tulajdonságaitól vagy akcideniciáitól elkülönítve fogtuk föl.” (4)

Leibniz jókor veszi példának a szubsztanciális *ént*, amely van és ugyanazt a lényt képzelem el, amelyik ért és akar, stb., mert tényleg létezik, és mert mint ugyanaz apercepiálódik és tud maradni saját reflexív aktusainak különféleségeiben és egymásutániságában. De nem ilyen könnyű megérteni, mi maradhat ugyanaz az objektumban amikor elvonatkoztatunk az összes tulajdonságtól, amelyek alapján a külső valóság megnyilvánul.

A viaszdarabban, amit Descartes példának hoz fel, a hallás, szaglás, ízlelés számára érzékelhető összes tulajdonság fokozatosan tűnik el egyik a másik után abban a mértékben, amelyben a viasz megolvad és elpárolog, vagy pedig végső elemeire redukálódik, amelyekben már semmi érzéki sincs. Nem azt mondaná-e az ember, hogy maga a viasz szubsztanciája semmisült meg és hogy abszolút semmi sem marad belőle, amire ugyanazt az elnevezést alkalmazhatnánk? Mivelhogya a tulajdonságok vagy az akcideniciák nem léteznek többé, már nem arról van szó, hogy alapot, szubsztanciális köteléket keressünk nekik (5). Mihez kapcsoljuk tehát a kiterjedt dolog és a színes vagy hangos vagy szagos dolog azonosságának koncepcióját, amikor már nincs semmi, ami az elmén kívül lenne, vagy aminek valamilyen valóságos típusa lenne kívül?

De ezzel a kifejezéssel megérthettünk egy bizonyos gyűjteményt tulajdonságokból, azaz önmagukban láthatatlan, érzékelhetetlen, noha arra képes erőkből vagy hatalmakból, hogy egyesülésük révén különféle hatást gyakoroljanak külső érzékeinkre, és ezek az erők megmaradnak, vagy arra hivatottak, hogy megmaradjanak, miután az anyagi szubsztancia eltűnt vagy megsemmisült; és elképzeljük, hogy ha ezek az elemi erők is-

mét csoportosulhatnának, oly módon, hogy újraalkossák ugyanazt a *viasz*-szubsztanciát, akkor ez még mindig ugyanazoknak az attribútumoknak vagy akcideneciáknak az azonos szubjektuma lenne, melyeket előzőleg vonatkoztattunk, stb. rájuk. Az következne ebből, hogy egyedül csak a gondolkodó szubjektumban van a típusa vagy az alapja mindannak, amit valóságosnak és sajátosan szubsztanciálisnak fogunk fel még az objektumban is (mert az erő fogalma teljesen szubjektív); hogy, ellenkezőleg, a kívülről kölcsönzött és a szubjektumba átvitt szubsztancia fogalma elhomályosítja és összezavarja a gondolkodó szubjektum saját individuális és reális jellegét, amelybe átvisszük a szubsztanciafogalmat a külsőre vonatkozó egész fogalmi kísérettel együtt, amelynek a kibontását vagy teljes megtisztítását az érzékek szokásai vagy maguk a nyelvi formák sohasem teszik lehetővé.

Ti csakugyan azt mondjátok Szent Ágostonnal és Descartes-tal, hogy az az *én*, mely reflektált ítélettel aperciálja és állítja magában az egységet, az azonosságot, talán úgy fogja fel saját szubsztanciáját vagy úgy érti meg önmagát mint a gondolkodó dolgot (6).

Egy szubjektumot tesztek, amely kétes feltételes vagy homályos, mindazzal szemben idegen, ami belülről aperciálja vagy reflektálja önmagát, egy olyan eredeti tény helyébe, mely magától evidens, a maga szférájában első, és amelyen túl már nincs semmi kérdeznivalónk. A bizonyíték az, hogy a *gondolkodó dolog* kifejezést téve az *én* helyébe még ti is azt kérdezitek magatoktól, hogy milyen dolog vagytok, tudni akarjátok, hogy nem egyszerű dolog, atom, finom összetételű szellem vagytok-e, mint az az ember, aki kinéz az ablakon, hogy elhaladni lássa önmagát.

Valóban semmilyen néven sem érthetem meg magam olyan valamiként, amit *rajtam* kívül észlelek vagy fogok fel, anélkül, hogy ne forgatnám ki vagy e dolog vagy önmagam fogalmát, vagy anélkül, hogy, legalábbis névleg, ne hasonulnék illuzórikusan vagy hogy ne tételezném a gondolkodó szubjektum még csalókébb verbális azonosságát egy határozatlanul gondolt lénnyel.

Hiába hordozom tehát körül a tekintetemet és keresek a természetben valamiféle összehasonlítási típust, hogy jobban megismerjem azt ami vagyok (7). Ha a saját apercepcióm nem világosít fel arról, hogy mi az *én*, az összes többi dolog, amit elképzelhetek vagy akár az értelemmel felfoghatok, ahelyett hogy feltárna engem önmagamnak, inkább elvakít az *én* ama határozott individualitásának lényegét és egyedi sajátos jellegét illetően, amely nem áll semmivel sem kapcsolatban amit dologként fogunk fel vagy fejezünk ki.

Foglaljuk mindezt össze és próbáljuk meg feltenni az első kérdéseket a szubsztanciára és az erőre vonatkozóan, akár benne foglaltatnak, akár nem a tudat vagy az *én* létezésének elsődleges tényében.

Bossuet azt mondta (4. *Dicsőítő beszéd a misztériumokról*): „Minden gondolat a kifejeződése, és ezáltal felfogása a lénnyek, aki gondolkodik, amennyiben ez a lény önmagára gondol.” (8) Elfogadom az emberi *én* létezése és a gondolkodás tényének ezt a kifejezését; megegyezik Leibniznek ezzel a figyelemreméltó észrevételével: „Összes fogalmunkban, beleértve az *én* fogalmát is, lét van; önmagunkra gondolva a *létet* gondoljuk: honnan tudhatnánk, hogy van lét, ha mi nem lennénk magunk is lét, stb.?” (9)



Ezek az igazságok, melyek axiómákhoz hasonlítanak, azért még helyet adnak egy alapvető kérdésnek, vagy amely ilyennek tűnt egy illusztris filozófiai társaság számára, amikor a világ összes metafizikusa vizsgálatának vetette alá ezt a valóban elsődleges kérdést: „Van-e közvetlen belső apercepció, stb.?” (10) Amire igennel válaszolok: van közvetlen belső apercepciója az *én*nek, a szubjektumnak, aki *én*t mond, megkülönböztetve magát mindattól, amit bármilyen érzet és fogalom, stb. címen elképzelhet magának vagy felfoghat.

Az én közvetlen belső apercepciója nem a gondolkodás, ahogyan Descartes érti (a gondolkodó dolog lényegi attribútuma, elválaszthatatlan tőle, azonos vele az abszolútumban (11). Ugyancsak nem fogalom, amelyről azt kell mondani, amit Leibniz általában mond minden fogalomról, hogy szükségszerűen beléjük hatol a lét. Létezésének első pillanatában az *én* közvetlenül apercipiálja magát: nem gondolkodik, nem ért, nem érzi a létét; de mihielyt az idő elkezdődik számára, vagy mihielyt a létét az egymásutánisághoz érzi kötődni, mint azonos, állandó és tartós létet ismeri és érti meg önmagát, mert csak a lét tartós.

Az én tehát eredetileg észleli és megérti magát egyidejűleg, azon a címen, hogy valószínűleg létezik az időben, ellentétben mindazzal, amit dolognak vagy objektumnak hívunk, és amit csak a térben lehet elgondolni vagy érzékelni, a létező lények koordinációs módjában, e lények móduszaiban, attribútumaiban vagy tulajdonságaiban. Innen következik a válasz egy másik elsődleges kérdésre, arra, hogy a gondolkodás, amely a gondolkodó lény felfogása és kifejeződése amennyiben e lény önmagát gondolja, egy szubsztancia vagy egy erő gondolkodása-e.

Szubsztancia-e minden lét, ahogyan minden szubsztancia lét? Itt tere nyílik a feltevéseknek és a szavakról való vitatkozásoknak.

Ha szubsztanciának nevezzük mindazt, amit fennállónak, tartósnak, alapjában véve azonosnak maradónak fogunk fel vagy hiszünk, miközben a formák változnak, a szubsztancia és a lét két szó ugyanazon fogalom kifejezésére. De ha szubsztancián kifejezettebben az alapját vagy a *szubsztanciát* értjük különféle produktumoknak, attribútumoknak, tulajdonságoknak, melyek együtt léteznek, vagy koordinálva vannak a térben, akkor a szubsztancia csak ezen a koordinációs módon és ebben a formában elképzelhető vagy felfogható passzív létosztályt öleli fel.

Igazunk lenne, ha azt mondanánk, hogy először is egyetlen szubsztancia sem apercipiálhatná, sőt, mégcsak nem is feltételezhetné önmagát az abszolút objektivitás eme címen, és, másodszor, hogy gondolunk és megértünk egy olyan létosztályt is, amelynek kiváltképpen sajátja a valóság, de amely már nem szubsztanciákból áll. A létezők az erők, az *erők a létezők*; csak az *egyszerű* létezők léteznek valószínűleg azon a címen, hogy ők erők; ugyancsak ők az *igazi* létező szubsztanciák, mert az őket alkotó jelenszintű alkotóelemek és tulajdonságok nem önmaguktól léteznek szubsztanciálisan, hanem azáltal, ami nem ők, tudniillik az *erők* vagy az egyszerű létezők által, melyekben feloldódnak és amelyek egész érthető valóságukat alkotják.

Ezen a módon érteni az egymással azonosított *szubsztanciát* és erőt, e két fogalom két különböző kifejezés formájában egyetlenre redukálódik, belefoglalva a legáltalánosabb nembe: a létbe. Egy ilyen emelkedett ontológiai szempont lehetne a legfőbb érte-

lemé, mely szemléli az általa teremtett világokat és meglátja az elvontságokat a *konkrétumokban*, stb. Nem itt van a kezdete, sőt talán a vége sem az ember tudományának.

Leibniz, úgy tűnik, alapvetően Descartes irányvonalát követi, amikor azt mondja, „hogy az emberi lélek a rajta kívül létezőket a benne levő dolgok segítségével fogja csak fel (*externa non cognoscit nisi per ea quae sunt in semetipsa*)” (12), tudniillik azokkal az elsődleges szabályozó fogalmakkal, amelyekkel a gondolkodó szubjektum belülről gondolja önmagát és kifejezi vagy megérti saját létének valóságát.

A lélek tehát csak annyiban fogja fel a külső dolgok valóságát módosítható szubsztanciák vagy aktív erők címén, amennyiben ő is ugyanezekben a címeken létezik vagy gondolja magát és amennyiben ugyanazzal az általános elnevezéssel fejezheti ki a külső dolgokat önmagukban.

Erre vonatkozóan volt egy lényegi különbség, melyet Descartes teljesen félreismer, és amelyet Leibniz elhanyagolt, jóllehet teljesen kivethető volt az ő rendszeréből.

Vajon a szubsztancia passzív alapja-e attribútumoknak, móduszoknak vagy érzéki minőségeknek, melyek együtt léteznek, egybe vannak csoportosítva, és amelyeket térben jelenítünk meg? Nem lehet a szubsztanciát így felfogni és kifejezni csak az anyag okán (13). Elvonatkoztatva a tértől még mindig úgy értjük-e a szubsztanciát mint közös szubjektumát, alapját tisztán belső attribútumoknak, az összes aktusnak, módusznak, érzetnek, fogalomnak, melyek együtt léteznek abban a gondolkodó szubjektumban, amelyben egyfajta szubsztanciális kötélléssel vannak egyesítve? Ez utóbbi esetben a szubsztancia fogalmát már csak logikai értelemben lehet felfogni, miután először az anyag értelmében fogtuk fel.

Márpedig minthogy sem az egyik sem a másik értelemben nem apercipiálja és érti meg a gondolkodó én-szubjektum létének saját valóságát, e két dologból azt az egyet kell következtetni, hogy vagy a szubsztanciának semmilyen külső vagy belső realitása sincs, vagy pedig hogy valóságos, általános és szükségszerű jelleget tulajdonítva neki, e fogalom legalábbis nem találhatja meg alapelvét és mintatípusát magában ebben az *énben*. Amiből az következik, hogy ha a szubsztancia fogalmát eredetileg nem kívülről adták vagy sugallták volna a léleknek, akkor a gondolkodó szubjektum sohasem meríthetné azt a saját belsejéből; sohasem foghatná fel ezen az objektív címen és a saját létük alapján a külső létezéseket.

Egészen másként van ez az erő vagy cselekvő ok fogalmát illetően, amelyről valóban el lehet mondani, hogy ha nem lenne eredeti adottság önmagunk belsejében, vagy ha nem azonosulna teljesen magával az *én* létezésével, akkor örökre lehetetlen volna ezen a címen felfogni vagy gondolni valamiféle valóságos létezést. Feltételezzétek tehát a szubsztancia fogalmának abszolút valóságát, amelynek alapján a gondolkodó szubjektum minden tartós létezést megért, beleértve a sajátját vagyis a lélekét, az objektíven felfogott gondolkodó dologét is, akkor azt kell majd mondanotok, hogy az *én* úgy gondolja vagy érti meg szubsztanciális létének valóságát, ahogyan a rajta kívül álló többi dolog valóságát gondolja és érti, egészen másként, mint ahogyan a saját létét apercipiálja a belső tudati tényben, mert e tény pontosan abban áll, hogy az individuális *én* mindazon kívülről helyezi magát, ami dolog vagy szubsztancia.

Feltételezzétek az erő fogalmának abszolút valóságát, akkor ellenkezőleg, azt kell majd mondani, hogy az *én* azért érti meg vagy gondolja a természet összes erőinek ab-

szolút valóságát, minthogy megérti, és mert megérti erejének valóságát és ugyancsak minthogy apercipiálja és mert közvetlenül apercipiálja individuális erejét az erőfeszítésben amit teremt, a mozgásban vagy bármilyen szabad cselekedetben, melyet egyedül csak az akarata kezdhet el és amely nélküle nem kezdődne el.

Ebből kitűnik Descartes alapelvének lényegi hiányossága és hipotetikus jellege, amely szükségszerű megvalósulást követelt ahhoz, hogy alapul szolgáljon a tudománynak: a *gondolkodom-on* azt értem, hogy *akarom, hogy cselekszem, hogy észlelem az erőfeszítésemet, tudom, hogy cselekszem, önmagam számára individuális erő címén létezem*, tehát hogy valóságosan és feltétlenül cselekvő erő vagyok.

Ahhoz, hogy az ebben az érvelési formában megfogalmazott alapelv megkapja teljes értékét, nem kell, mint azelőtt a középfogalomhoz folyamodnom: mindaz, ami valóságosan létezik, erő, ami hipotetikus elemet vezet be egy önmagában nyilvánvaló elv kifejezésébe. Valójában közvetlenség áll fenn az ént alkotó erő közvetlen apercepciója és a létem mint abszolút erő ideája vagy fogalma között, annál az oknál fogva, hogy létem abszolút realitását azonos módon gondolom és értem meg, mint ahogyan közvetlenül apercipiálom és érzem az *én* jelenlegi és individuális létezését.

Egészen másként van, amikor azt állítom, hogy gondolkodó dolog vagyok, szubsztancia, érzéki minőségek hordozója; ebben az esetben nem következtethetek közvetlenül abból, hogy gondolkodom, arra, hogy ilyen szubsztancia vagyok, hacsak nem fogom fel belsőleg azt a hipotetikus elvet, hogy minden ami valóságosan létezik, szubsztancia ugyanazon a névleges címen. Márpedig ez az alapelv egy logikai vagy hiábavaló közvetítő révén kötődhet csak a gondolkodó szubjektum reális létezéséhez, mert a két tag nem azonos természetű vagy eredetű, nem azonos megalapozottságú a szubjektumban, mely a saját létét és a többi létezését gondolja.

Minden fordítva és ellentétesen van tehát a két alapelv között, és valójában így is kell lennie, mert semmi sem ellentétesebb mint az aktivitás és a passzivitás, mint a cselekvő vagy módosító erő és a tisztán befogadó szubsztancia.

Ha Leibniz-cel együtt azt mondjuk: „Hogyan is tudhatnánk, hogy vannak erők vagy okok a természetben, ha nem volnánk mi magunk is erők?” (14), akkor nem kevésbé volna alapunk azt mondani: hogyan tudhatnánk hogy szubsztanciák vagyunk, ha nem lenne kívül semmi, ami e fogalmat a saját létünknek sugallná?

Az emberi léleknek azzal az általános és objektív fogalommal történő felfogása és kifejezése, amely közös a természet összes létezőjével, annyi, mint felforgatni és lerombolni a belső világot, mint elindulni a lejtőn, mely elkerülhetetlenül az abszolút egység rendszeréhez vezet. Az emberi léleknek az individuális én szubjektivitása alapján történő felfogása és kifejezése, úgy ahogyan megnyilvánul, annyi mint felfogni azt, ami a tudati tényben van.

Igaz, hogy ha túl hirtelen megyünk át a konkrétól az elvonthoz, vagy ha az erő elvének kifejezésén belül azonosítjuk, miként Descartes, az *individuális* tény az általános fogalommal, akkor legalább annyira fogjuk kockáztatni a testek külső világának spiritualizálását, mint amennyire kockáztatjuk a szellem belső világának materializálását, a *szubsztanciák* törvényét vagy az abszolút objektivitás feltételét akarván alkalmazni rá.

Ám az erő alapelve, kiterjesztve pszichológiai alkalmazása törvényes határain túl is, megmenti az emberi szellemet ettől a lejtőtől, amely őt az egység rendszere, az összes individuális létezőt elnyelő örvény felé vonja. A végtelenül diszkrét erők pluralitása győzelmet arat az abszolút szubsztancia egységének összes hipotézise felett (15); az én mint a *teremtett* erő személyisége és az Isten mint az erő vagy teremtő ok személyisége, melyeket a belső érzék eredeti ténye biztosít, két pólus vagy két fényes világítótorony marad, melyek meggátolják az emberi szellemet, hogy teljesen elveszzen gondolatai hullámában, és megóvják őt egy hajótörésekben oly gazdag tenger zátonyaitól.

Miután megadtuk és biztosítottuk az első fix pontot, a gondolkodás szabadon szárnyalhat és repülhet az egyik pólustól a másikig, közvetítő nélkül vagy olyan logikai formákra támaszkodva, amelyeknek a gondolkodás elismeri és talán el is túlozza ön maga előtt az erejét, és szabályosan eljuthat a reflexió lassúságával és érettségével a létezők vagy az erők első láncszemétől a legfőbb okhoz, amely kiváltképpen megadja neki a valóság jellegét.

Fogja csak fel a gondolkodó lény az erőt az objektum abszolútumában mint a fogalom általánosságát, vagy a tudati tényben mint az *én*-szubjektum individualitását, az alapelv megőrzi értékét, megtartja a gondolkodást határai között, és visszavezeti őt a legmerészebb kalandozásoktól az eredeti és egyszerű adatokhoz, a belső értelem tényének kétségbevonhatatlan igazságához.

Itt található a demarkációs vonal, mely elválasztja a *hipotézisek* területét az *önmaguk* által közvetlen belső gyakorlati tényként nyilvánvaló igazságokétól: az, hogy vannak rajtunk kívül *szubsztanciák* vagy egyetlen passzív, konkrét szubsztancia, módusok vagy érzéki minőségek alapjaként vagy összefogásaként, mely megmarad akkor is, amikor ezek a módusok elmúlnak vagy megváltoznak, stb., ez az amit anélkül *hiszünk* és állítunk, hogy kimutatni vagy igazolni tudnánk bármilyen közvetlen tapasztalati ténnyel; az, hogy ez a fogalom vagy hit eredeti, általános adottság, tehát még nem szünteti meg hipotézis-jellegét, szükségszerű, ha úgy tetszik, de amelynek az ész nem igazolhatja az alapját. Ugyancsak minden rendszer, amely már a legelején a szubsztancia törvényének hatálya alá helyezi magát, nem talál biztos védelmet a szkepticizmus ellen. Descartes kijelenti: „Szubsztancia vagyok vagy gondolkodó dolog”; amire a szkeptikus azt feleli: „Mutassa meg nekünk először is, hogy a szubsztanciának vagy dolognak ez a közös neve magával hoz valami abszolút realitást vagy valamivel többet fejez ki egyszerű kapcsolatnál, szilárdság nélküli jelenségek koordinációs módjánál, stb.”. A kartezianizmusnak nincs más mentsége, mint *Isten* igazságszeretete, *tanquam Deus ex machina*.

Ám ha azt mondom: vannak abszolút *erők* a természetben, és hogy magam is egyike vagyok ezeknek az erőknek, akkor nemcsak azt állítom, amit hiszek vagy értek, hanem még azt is, amit közvetlenül tudok és veszek észre anélkül, hogy kilépnék önmagamból, vagy egyedül az akart és szabadon kifejtett erőfeszitésem tudata révén.

Ha tehát annak az állításnak, hogy vannak szubsztanciák, csak hipotetikus értéke van, minthogy nem alapulhat ez utóbbin: szubsztancia vagyok vagy önmagam szubsztanciaként észlelem, ezért az az állítás, hogy vannak *erők* vagy okok, az imigyen

megfogalmazott belső érzék tényéből származtatva vagy következtetve: cselekvő erő vagyok, egy alapelv teljes értékével és tévedhetetlen bizonyosságával rendelkezik.

Ez tehát az össze pszichológiai igazság általános és biztos *kritériuma*, mely kiváltóképpen megkülönbözteti őket az elvont és hipotetikus fogalmaktól, amelyekben az a priori rendszerek keresnek mindig oly rosszul biztosított megalapozást.

Ha lelkem azon a címen, hogy valóságos, egyszerűnek mondott szubsztancia, akkor, noha szüntelenül attribútumok vagy minőségek sokaságát gyűjti össze magában, és noha receptív képességgel rendelkezik egyidejű vagy végtelenül egymásra következő módosulások befogadására, bizonyára nem igaz az az állítás, hogy akár a legtökéletlenebb mértékben is ismerem és megértem magamat: nem csupán nincs semmiféle *adekvát*, világos, egyszerű fogalmam sem arról, ami én vagyok vagy ami a létem önmagában, hanem még amikor önmagam e módosítható szubsztancia címen igyekszem megérteni, akkor is szakadékok, káoszt látok fölsejleni itt, ahová semmilyen belső fény nem hatolhat be.

Ahhoz, hogy megtudjam mi vagyok vagy hogy mi a *lelkem*, magának Istennek a helyében kellene lennem és a teremő értelemnek ebből a nézőpontjából kellene magamat szemlélnem (16). Hogyan is mondjuk meg csakugyan, hogy melyek azok a különböző módusok, melyeket egy gondolkodó szubsztancia felvenni képes, melyek azok, melyek összeférnek vagy összeférhetetlenek ama titokzatos lényeggel, mely a teremő titka, melyek a biztos határai mindenféle képességeinek, azokéinak is, melyek mintegy észrevehetetlen csíráállapotban vannak, és amelyek kifejlődése egy másik létmódban következhet csak be.\*

Bacon megalapozottan állítja: *ratio essendi et ratio cognoscendi idem sunt*, stb. (17). Ha ennek az állításnak van igaz oldala, akkor nem abban az értelemben, amelyben az emberi lélek a módosítható, receptivitással rendelkező, kívülről befelé látott szubsztancia címen igyekezne magát megismerni vagy megtudni, mi is ő; itt tág tere nyílik a *hipotéziseknek* melyeket az elme hihet, de amelyeket nem igazolhat. Nincs sem közvetlen, sem visszavert fénysugár, mely bejutna a lélek mélységeibe vagy amely megvilágíthatná amivé a gondolkodó lény e szubsztanciális része lehetne vagy válhatna.

Ami a cselekvő és szabad erőt illeti, mely konstitutív a személyes individualitás számára, azonos az énnel, az a közvetlen belső apercepcióval, a közvetlen tudati fénysugárral ismeri meg és világítja meg magát; ezenkívül megvilágosodik még az önmagára vagy cselekvése *virtuális* elvére összpontosított gondolkodás visszavert fényétől is, a virtuális erőnek effektív erőbe való átmenetében, az akaratlagos cselekvésben, amelyben a mozgást mint az oknak vagy mint annak a megnyilvánuló tartós energiának a termékét érzik vagy érzékelik, amely *jelen van* megnyilvánulása előtt, alatt és után. A lélek virtuális ereje, melyet ily módon fog fel vagy világít meg a visszavert fény, a *ratio essendi*-je annak a tevékeny és értelmes erőnek, amit a lelkemnek nevezek, abszolút énnel, melyet nem a tudat nyilvánít meg; a *ratio cognoscendi* még min-

\* N. B. Ha a hernyónak gondolkodó lelke lenne, vajon megsejtené-e azokat a képességeket, melyek majd csak a pillangó-állapotban fognak megnyilvánulni benne?

dig ugyanaz az én-erő, melyet az akart és az aktuálisan kifejtett törekvés közvetlen belső apercepciója nyilvánít meg.

Ily módon megoldódik az összes elsődleges pszichológiai és morális kérdés: valóban cselekvő-e és szabad a lélek? Hogyan állítsuk, hogy milyen viszonyban áll az erő annak a testnek az önkényes mozgásaival, melyet a lélek birtokba vesz? Itt a metafizika, mely egészen a szubsztanciák törvényén alapul és a külső dolgok analógiájához fordul, kételyeket emel és homállyal övezi magát a forrását minden evidenciának.

*Szabad erő* vagyok, pontosan úgy, ahogyan én vagyok; és minthogy a leghatalmasabb szellem, mely abban tetszelegne, hogy szüntelenül megcsaljon engem mindenben, amit rajtam kívülállónak fogok fel vagy hiszek, nem tehetné meg, hogy én ne legyek én, és olyan, amilyennek közvetlenül érzem vagy észlelem magam, nem gátolhatja meg, hogy cselekvő és szabad legyek mindaddig, amíg megvan a tudatom vagy a belső érzésem erről a szabad tevékenységről, mely magával az énnel azonosul. És hogyan érezhetném passzívnak és szükségszerűségnek magam létem bizonyos állapotaiban, ha nem lennék valóban szabad és aktív ebben a megszokott állapotban, melynek tudatában vagyok az ébrenlét alatt?

Hiába mondják nekem, hogy nem az én hajtja végre a testem akaratlagos mozgásait, hogy csak egyszerű együttjelentkezési vagy egymásrakövetkezési viszony van az akarati aktusaim (melyeket helytelenül kevernek össze a vágyakkal, az érzékiség szükségleteivel) és a testem mozgásai között (18), hogy amikor egy bizonyos mozgást akarok, akkor egy számomra idegen erő, vagy maga Isten avatkozik közbe, hogy megmozgassa az idegi szerveket, melyek ismeretlenek előttem, stb.

Mindig a tudati ténnyel fogok válaszolni, mely számomra a forrása minden igazságnak; az én amelyik akar, pontosan ugyanaz, mint amelyik végrehajt és elkezdi a test egy bizonyos mozgását vagy az őket kísérő izomérzéseket; itt nincs más működő erő, más szóbanforgó hatalom, mint az akaratom, amely én vagyok. Ha Isten lenne az, aki a testemet mozgatná, akkor ugyancsak ő lenne, aki akarna az én helyemben; ebben az esetben Isten lenne az én és én lennék az Isten, mert egy és ugyanaz az erő határozza meg, hozza létre vagy hajtja végre az összes cselekvést vagy mozgást, amit az akarat vagy az én magának tulajdonít.

Világosan kitűnik itt az ellentét a szubsztancia elve és az erőé között, vagy a szempontok között, amelyek alapján megértjük mindazt, amit szubsztanciának vagy dolognak mondanak és a belső, szubjektív szempont között, amelynek alapján egyedül fogjuk fel mi az erőt.

*A priori* okoskodva az abszolút objektivitás első hipotézisében, logikusan kimutatjuk, hogy egyetlen teljes szubsztancia sem hathat egy másikra, sem nem adhat neki, sem nem fogadhat el tőle semmiféle módosulást vagy új létmódot.

A legfőbb oknak, mely szubsztanciákat teremt, van meg egyedül a hatalma vagy az ereje ahhoz, hogy módosítsa állapotukat; egyetlen teremtett szubsztanciában sincs meg ez az erő, ez a hatóók; mindnyájan egyformán passzívak és csak befogadási módokat különböztethetnek egymástól.

Innen ered az alkalmi okok rendszere, melyben egyedül Isten cselekszik szüntelenül, minden pillanatban, hogy megőrizze és létrehozza minden egyes létező különféle

létmódjait, mint ahogyan az elvben cselekedett, hogy megteremtse vagy létrehozza magukat a létezőket (19).

Vagy inkább minden szubsztancia *erő*, vagy van benne egy őt konstituáló erő, ám ez az erő, mivel a legfőbb okból származik, amely egyszersmindenkorra belevésté őt minden egyes létezőbe teremtésétől kezdve, szükségképpen követi a törvényeket, amelyeket kezdettől fogva előírtak neki, anélkül, hogy bármilyen módon megváltoztathatná őket, akár ignorálja, akár ismeri vagy számba veszi őket; és innen ered az előre megállapított harmónia rendszere, amelyben egyetlen szubsztancia sem hat, sem nem gyakorol befolyást önmagán kívül, nem ad, sem nem kap semmiféle új meghatározást, nem hoz létre semmiféle változást, de amelyben minden megváltoztathatatlanul szabályozva van, előre meg van határozva, olymódon, hogy a lelkek törekvései, vágyai, akaratai pontosan megfelelnek, és pedig megnevezett ponton felelnek meg a testek mozgásainak, stb.

Ilyen a *monások* rendszere, amelyben az én szabad tevékenysége, minden erő-fogalom őstípusa visszatérni látszik annak a végzetszerű szükségyszerűségnek a törvényeihez, amely a passzív létezőket vonja magával. De hiába helyezkedik szembe ez a rendszer a tudati ténnyel; mindig visszajut ide a részletekben magának az alapelvnek az erejénél fogva, amelyből levonták, és az igazi pszichológia mindig talál a helyesen megértett leibnizi elméletben pontos adatokat és értékes mozzanatokat.

Elhagyva tehát a feltételezéseket és az *a priori* fogalmakat, hogy visszatérjünk a tudati tényhez és hogy az elején kezdjük: bizonyossággal kijelentjük (*certissima scientia et clamente conscientia*), hogy az erő vagy az energia mely szándékosan teremt az *erőfeszítést* és határozza meg a mozgást vagy az izomváltozást, a létrehozó oka ennek az aktusnak vagy módusznak, amelyet csak annyiban sajátított el magának mint okot, amennyiben mint okozat észleli, abban a teljesen szubjektív viszonyban amelynek a két együttlétező és egyidejű tagja nem kevésbé különbözik egymástól, nem úgy, ahogyan a passzív móduszt megkülönböztetik a szubsztanciától, amelyben érzékelik vagy érzik, hanem úgy, ahogyan egy átmeneti hatást megkülönböztetnek az erőtől, amely létrehozta és amelynek kifejezi a létezését.

Innen legitim (vagy, mint látni fogjuk, legitimált) indukcióval először is átviszik az abszolút alapelv vagy az ok egyetemes és szükségyszerű fogalmának valóságát vagy az általa akart és végzett erőfeszítés révén *önmagának* kinyilvánított lélek okozatiságában vett erő fogalmát egy abszolút éltre, a lélekre, amely virtuális erőként létezik, amely már előtte is az akarat vagy a meghatározott erőfeszítés belső apercepciója volt és utána is az marad, azaz a *virtuális erőre önmagában*, amilyenek a legfőbb értelem szemében *létezik*, ahonnan kisugárzik, de nem önmaga számára, aki nem apercipiálja magát, minthogy csak annyiban létezik belsőleg, amennyiben cselekszik vagy meghatározza magát.

Márpedig az abszolút erőnek ez a *fogalma* nem csupán a *magánvaló* emberi léleknek felel meg, mint értelmes vagy morális erő, hanem iovábbá minden olyan oknak, mozgató erőnek is, akármilyen módon is értjük, melynek a lényegét (*a posteriori*) ítéljük meg a *fizikai*, organikus, vitális vagy morális hatások alapján, melyek mindegyike megnyilvánítja egy ok vagy egy ahhoz a tényosztályhoz igazított erő jelenlétét, amelyről szó van.

Nagyon kell ügyelnünk arra, hogy ne keverjük össze az ok vagy a magánvaló erő határozatlan fogalmát, melynek nem akadályozhatjuk meg, hogy higgyünk a feltétlen valóságában és annak a fogalmát vagy a képzetét, ami egy ilyen ok lehet a *megismerő* eszközeinkre vagy arra vonatkozóan, ahogyan objektíve elképzeljük magunknak a különös létezéseket. Ebben az értelemben igaz az a kijelentés, hogy nincs más egyéb erőről fogalmunk vagy ismeretünk mint az én erejéről, mely közvetlenül nyilvánul meg a tudatnak egy sajátos érzék segítségével, melyet hamarosan kifejezettebben fogunk jellemezni. Ám ez nem akadályozza meg azt, hogy ne állítsuk belső bizalommal minden olyan mozgás hatóórájának valóságos létezését, amely a *térben* vagy az *időben* kezdődik, beleértve azokat is, amelyek bennünk vagy a szervezetünkben működnek *nélkülünk*, vagy a saját erőnk érzése nélkül.

Miután megkülönböztettük ily módon a *hiedelmet* és a tudományt, valójában még mindig jogos a kérdés, hogy elválaszthatatlanok-e vagy eredetileg egymáshoz vannak-e kötve; ellenkező esetben hogyan történik az átmenet, ha van ilyen, a tudat *énje* és az abszolút én között, vagy az (észlelt vagy érzett) individuális létezés *ténye* és a *lélek fogalma* között, amelynek nem akadályozhatjuk meg, hogy a tartós valóságot higgyük. Ám a lélek, miután az *ok* vagy erő abszolútumaként fogtuk fel, elkülönülten a *tevékeny* részétől vagy a tehetetlen testtől, éppúgy mint magától a tevékenységtől vagy a mozgástól, melyet megvalósít, nos, az ok fogalma ettől kezdve felölti azt az egész általános jelleget, amire csak képes: magába öleli a világegyetem összes erőit és okát, melyeket ugyanazon az alapon értünk meg, mint amelyben a *lelket* önmagában fogjuk fel, a testtel való kapcsolata nélkül.

Ezért mondja zseniálisan Descartes, hogy ha *ismerhetnénk* a testnek és a léleknek ezt a kapcsolatát, akkor mindent ismernénk, alapján értenénk a szubsztanciák és az erők lényegét, valamint kapcsolataik mikéntjét (20); de jól meg kell értenünk, hogy ebben az esetben maga az *emberségünk* tűnne el, és az értelem, mely külön látná a két tagot, melyek csak abban a viszonyban lennének adva az embernek, amelyről szó van, szükségszerűen más lenne, mint maga az a *szubjektum*, mely csak ebben a viszonyban létezik és ismeri meg magát.

Mély gondolat az, mely a szubsztanciák érintkezésének titkát a test és lélek viszonyának titkába zártak látni, de még egy lépést kellett tenni előre és a test és lélek eme viszonyában kellett látni, mely az egyetlen lehetséges módon fejeződik ki vagy manifesztálódik, tudniillik egyáltalán nem egy határozatlan attribútumnak, mint amilyen a gondolkodás, vagy valamilyen érzéki módosításnak a módosított szubsztanciához való objektív viszonyában, hanem egy közvetlenül mint ilyennek érzett okozatnak az okhoz vagy létrehozó erőhöz való szubjektív viszonyában, mely önmagát észleli a termékében.

Miután az oknak és magának a virtuális erőnek tartott *szubsztanciának* a fogalmát ily módon a belső érzék eredeti tényére és az erőfeszítés közvetlen érzékére vezettük vissza, már csak arról van szó, hogy gondosan megfigyeljük az őket elválasztó demarkációs vonalat.

Locke nagyon jól fejezte ki az alapelvet anélkül, hogy mélységében értené meg és ugyancsak anélkül, hogy egy valódi pszichológiai tudomány alapjaira alkalmazná: „Az apercepció vagy a *tudat* az egyetlen *jellegetessége* azoknak a műveleteknek és módu-



szoknak, melyeket reálisan tulajdoníthatunk a léleknek.” (22) Nincs tehát jogunk azt mondani, hogy maga a lélek, a gondolkodó szubsztancia az, ami érez, cselekszik vagy működik, amíg a kapott benyomások vagy a szervben végrehajtott mozgások idegenek maradnak a tudat számára vagy amíg a lélek, az érzetek vagy *állati mozgások* hipotetikus tulajdonító szubjektuma nem tudja, nem észleli, hogy ő maga az, aki (mint individuális én) érzi a benyomásokat és megvalósítja a mozgásokat konstitutív akaratával, az erőfeszítéssel, amelyben belsőleg mint ok nyilvánul meg.

Így a léleknek tulajdonítani mindazt, ami az emberi testben a vitális vagy szenzitív, állati (nem-én) erők következtében történik, kijelenteni, hogy ugyanaz a szubjektum, amely érez és gondolkodik és tudatosan cselekszik, mely akar és végrehajt még továbbra is ugyanaz, mint amelyik tudás és akarat nélkül működik a szervezet homályos funkcióiban, az állati ösztön automatikus mozgásaiban, ez annyi, mint felcserélni az ok-okozati viszonyt, elmozdítani az egyedül igaz alapról, amellyel a tudati tényben rendelkezik, mint ellentmondásos hipotézissel helyettesíteni ezt aényt.

Ugyancsak azok, akik mint Stahl, azt mondják, hogy a gondolkodó lélek csinál mindent az emberi szervezetben (23), még nyíltabb ellentétbe kerülnek az elsődleges pszichológiai igazságokkal, mint azok, akik azt mondják, hogy a lélek nem csinál semmit, vagy hogy nem hat egyetlen esetben sem a testre, éppúgy nem az akaratú aktusokban, melyekben az én oknak tudja magát mint ahogyan a vitális mozgásokban és az organikus benyomásokban sem, melyekben a legteljesebben idegen.

A *fizikai befolyás* vagy a közvetlen hatás, melyet az önmagát ismerő cselekvő erő gyakorol a szervezet részeire melyek természetszerűleg vannak alárendelve neki, egyáltalán nem hipotézis, hanem maga a kifejeződése a tudati ténynek, az emberi én létezésének és annak a kettős valóságnak, melyet ez a tény magában foglal, tudniillik a *lélek* abszolút *erejének* viszonyban állva a test materiális szubsztanciájával, amelyen ez az erő kibontakozik; adottságok a személyes kauzalitás viszonyán belül, amennyiben ez a viszony, amelyet közvetlenül mint a belső érzék *aktuális* tényét észlelünk, a gondolkodás objektumává válik, vagy amennyiben a két tag viszonyát a gondolkodó lény ugyanolyan objektíven érti meg és fejezi ki amilyen objektíven gondolja és érti magát is, amikor kijelenti: *dolog*, vagyok, stb.

Hogyha a *fizikai befolyást* vagy a lélek által a test mozgatására fordított erő közvetlen hatását a belső érzék ténye vagy az erőfeszítés tudata által meghatározott korláton túlra is általánosítják, akkor azt mondom, hogy a hipotézis még elfogadhatatlanabb, még inkább ellentétes a pszichológiai alapelvekkel, mint azok a rendszerek, melyek tagadnak minden közvetlen és azonnali hatást a gondolkodó erő részéről a test mozgásaira.

Mindketten összetévesztik a *vágyat* az *akarással*.

A rendszeralkotó metafizikusok, akik tagadnak a teremtményeknél minden létrehozó vagy kauzális erőt a legkifejezettebb akarással által meghatározott mozgásokban vagy aktusokban, azonosítják vagy összekeverik a lélek eme akarássát és az ezt kísérő belső hatást a vágygal vagy a lélek kívánságával, melynek egy tőle független külső esemény lenne az objektuma, megnevezett ponton és kívánságra és abban a pillanatban, amikor kívánja, mint Bayle hipotézisében, amelyben egy lélekkel rendelkező szélkakas a szelek kénye-kedve szerint lenne mozgatva kívánsága szerint anélkül, hogy bármiféle

közvetlen vagy hatékony befolyást gyakorolna a mozgásra (24). A példák csakugyan nem hiányoznak, amelyekben különböző érzéki mozgások vagy változások mennek végbe a testben valamilyen affekció vagy élénk képzelet nyomán, amely anélkül reprezentálódik a lélek számára, hogy valóban lenne valamilyen akció a lélek részéről, vagy ami ugyanaz, anélkül, hogy a legcsekélyebb észlelt vagy akart erőfeszítés lenne.

De pontosan azért, mert ez így van amíg a lélek a tőle független módosulások kivánására és érzésére korlátozódik, melyekben passzívnak érzi magát, kell elismerni ok-okozati befolyását mindabban, ami csak annyiban jut el hozzá vagy a szervezetébe, amennyiben akarja, ahogy *akarja* és megteszi a szükséges erőfeszítést hogy létrehozza.

Csakugyan, Bayle hipotézisében amelyben egy érző lényt megnevezett ponton mozgatótnak fognak fel úgy ahogyan kívánja, vagy egyfajta előre megállapított harmónia révén érzelmei, szükségletei vagy vágyai és testének mozgásai között, nem lenne semmi hasonlatos a szabad erőfeszítéshez vagy a képességhez, az energiához, melyeket magunkban érzünk és amelyek létünket, a személyes tulajdonunkat alkotják. Mégha elfogadjuk is, hogy egy ilyen lénynak lehet valamiféle homályos személyiség-érzése, akkor is lehetetlen felfogni, hogyan származtassunk a legtökéletesebb, a legbelsőbb összhangból a vágyak és a bármiféle erőfeszítés nélkül érzett, azaz akaratlan mozgások között valamilyen hatalom-, létrehozóerő- vagy hatóok-gondolatot vagy fogalmat, ahogyan közvetlenül megvannak bennünk magunkról, és közvetve azokról a létezőkről vagy dolgokról, melyeknek a bennünket megváltoztató hatalmat tulajdonítjuk.

Ami a szisztematikus fiziológusokat illeti, akik azt állítják, hogy a lélek csinál mindent, ők ellenkezőleg, a feltételezésük alapján átviszik az *akarat* tevékenységét a vágyakra, a passzív kívánásokra, a leginkább vak állati hajlamokra. Ezzel valójában minden a *természeti- vagy erőegységre* redukálódik.

Erről az egyetlen erőről mondják, hogy mindenben ugyanazzal az értelemmel működik, mindig ugyanazt a tevékenységet gyakorolja, ám egy értelmes aktív erő, mely nem tud érezni, sem cselekedni, nem azonos azzal, amely az emberi személyt alkotja és mindaz, amit egy fiziológiai szubjektumról állítunk, amelyben a szervezet és a gondolkodás, a szenvedély és a cselekvés, az állati jelleg és az emberi jelleg egyetlen elvben azonosul és keveredik össze, teljesen kívül esik önmagunk tudományán.

Térjünk vissza Locke alapelveéhez. A belső apercepció az egyetlen jellemzője azoknak az attribútumoknak, amelyek a lélekhez tartoznak, tudniillik az *abszolút énhez*, amely mint személy nyilvánul meg és aktualizálódik az apercepció vagy a tudat révén. Most azt tesszük hozzá, és ez az, amit Locke nem mondott, hogy csak olyan cselekvő erő gyakorlásában van közvetlen apercepció, mely mozgást, valamiféle móduszt okoz vagy kezd el, anélkül, hogy bármilyen külső vagy tőle idegen benyomás határozná meg, idézné elő vagy akadályozná meg.

A motorikus szenzitív reakció az ösztön akciója mögött nem az én konstitutív akciója; ez utóbbi egyedül a saját szabad elhatározásában és egyidejűleg egy olyan erőfeszítés érzésében apercipiálódik közvetlenül, mely magában foglalja az *én*-okat, amelyekre vonatkozik. A belső benyomások vagy állati érzetek által kiváltott motorikus reakció nem hoz magával semmiféle apercepciót, sem tudatot még a legalacsonyabb fokon sem; a fokozatok megkülönböztetése, amelyekkel egy organikus vagy animális érzetet

el akarnának juttatni oda, hogy gondolatát, akarattá alakítsák át, annak az illuzórikus hipotézisnek a következménye, melyet az imént jeleztünk mint a pszichológia elsődleges törvényeivel ellentétet, amelytől hiába veszi át a nyelvezetet. Akármit csinál is a fiziológia, sohasem lehet a *szenvédélyt cselekvéssé*, az organikus mozgásokat akaratlagnos cselekedetekké, az állati érzeteket észleletekké és intellektuális fogalmakká, a *nem ént énné*, stb. átalakítani.

Az erőfeszítés érzéke a kauzalitás és a személyes individualitásé is; ugyanaz a kiterjedése és ugyanazok a határai is mint a lélek motorikus ereje akciójának; ő is egy, miként ez az erő is egy, a többféleség és a különbözőség csak a neki alávetett szervekben létezik.

Az izomösszehúzódások például, és az a fajta *sui generis* érzet, amely nekik megfelel, minden szervben lokalizálódik, amit csak az akarat működésbe hoz, ám az erőfeszítés nem lokalizálódik, mint ahogyan nagyon helyesen jegyezte meg egy filozófus, nem a tagoknak tulajdonítjuk az akaratot és az erőfeszítést, mint ahogy nekik tulajdonítjuk a mozgást vagy azt az érzéki benyomást, amely e szervek játékát kíséri. (25). Miért? Azért, mert az akart erőfeszítés érzéke magának az *énnek* az érzéke, amely nem tulajdonítható semmilyen más dolognak és mert a kiváltott okozat kívül áll az őt kiváltó okon, ahelyett, hogy inherens lenne benne, miként a módusz inherens a szubsztanciában.

Az erőfeszítés érzéke különféle módokon egyesül a különböző külső érzetfajtákkal, és ez az egység kifejezi azt a részt, melyet a *lélek* tevékenysége vállal az érzetekben, amelyekről szó van, és, következésképpen, a köteleket, amely az *ént* a különféle szenzitív vagy animális benyomásokkal egyesíti. Szintén innen ered az *éztudat* vagy *-fogalom* is, a fogalom, mely nem egyszerű, miként Locke állítja (26), hanem amely mindig legalább két kapcsolatban álló elemből tevődik össze, tudniillik egy szubjektumból amely *érez* vagy érzékel, és egy érzett vagy érzékelt módosulásból, a tudati tény egységében.

Ahhoz, hogy felbecsüljük, mi a szubjektum része és az objektumé különféle képzeinkben vagy fogalmainkban, először is azt kell tudnunk, hogy miben áll az, amit szubjektumnak és objektumnak hívunk egy és ugyanazon képzetben, és hogy mi az alapelve ama két elem különbözőségének vagy ellentétének, mely ugyanabban a tényben foglaltatik. Márpedig ez az ellentét csakugyan nem egyéb, mint az, amelyik leküzdhetetlenül áll fenn a gondolkodó lény vagy az erő, mely azt mondja magának: *én*, szabad tevékenysége, és a szükségszerűség, az organikus természet átérzett passzivitása között, amelytől az én azzal különbözteti meg és választja el magát, ami ő, stb.

Ha a bizonyítékot kívánja valaki, hogy az én, a személyes individualitás érzéke nem más, mint az erőfeszítés vagy akcióban levő erőnké, akkor először is a belső érzéket hívjuk majd tanúságu!; azután azt fogjuk kérni a magunk részéről, hogy keressék, vajon az egész különbség, amely a *conscium* és a *compos sui* természetes állapotát elválasztja attól, amelyben az individuum, ahogy helyesen mondják, magán kívül van, idegen, *alienus* önmaga számára, mint ahogy ilyen minden túlzó szenvedélyben, az érzékenység minden erőteljes felfokozódásában; vajon ami természetesen megkülönbözteti az *ébredlést*, amely alatt az én teljesen birtokában van önmagának, az alvástól, amely alatt nem létezik, amennyiben meg van fosztva belső apercepciótól, jóllehet a

fizikai érzékenység és a képzelet, melyek nem alkotják részét, teljesen működésben vannak; vajon ezek a különbségek, mondom, és egy csomó más, melyekről még beszélni fogunk, nem kizárólag azzal függnek-e össze, hogy egyedül az erőfeszítés érzéke és az akarat tevékenysége működnek addig, amíg az *én* jelen van, és felfüggesztődnek vagy elhomályosulnak, amikor nincs jelen: olyan állítás ez, melyet teljes terjedelmében igazolhat egy halom egyszerre külső és belső tény, megfigyelés vagy tapasztalat, melyek egyidejűleg tartoznak a pszichológiához és a fiziológiához.

Tételezzétek tehát fel egyfelől, hogy a fizikai és állati érzékenység összes szerve oly módon módosul, hogy különböző fajtájú passzív *érzeteket* hoz létre, azaz az állatot az öröm vagy a fájdalom különféle módjaival látja el, az állat anélkül fog érezni, hogy tudná, hogy érez; semmiféle ismeret sem születhet ezekből az egymást követő vagy egymással mindenféle módon társított érzetekből, mert a megismerés olyan szubjektumot igényel, mely ismer és magát is ismeri, és az *én-szubjektum* nincs benne egyetlen passzív érzetben sem.

Ha az ellenkezőjét feltételezzük, akkor azért, mert a módosítható szubsztancia objektív fogalmából indulunk ki, melynek az érzet egy módusza, és zavarosan értjük meg, hogy ez a módusz vagy produktum különbözik az érzéki vagy érző szubjektumtól, ahogyan a minőségei egy anyagi dolognak, például a viasznak, amelyről Descartes beszél (27), különböznek ettől a magánvaló dologtól: illúzió, melyet a képzelet és a nyelv szokásai alapoztak meg és amelyet nagyon gondosan hárfítottunk el, egészen a forrásig visszamenve.

Azt mondtunk, és kitarunk emellett a lényeges megjegyzés mellett: *több és különféle érzékszerv* éppúgy mint *mozgásszerv* létezik, melyek felváltva egyesülnek egymással, uralják egymást vagy alárendelődnek egymásnak az emberi szervezet egészében. De csak *egyetlen érzék* van amelyben és amely révén az *én* közvetlenül apercipiálja magát konstitutív erejének minden termékében, mint ahogy *közvetve érzi* vagy *észleli* azt, amit nélküle csinált egy ok vagy nem-én erő.

Helyesen kell értenünk az annyit ismételt és oly különbözőképpen interpretált maximát: *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* (28). Valóban nem érzékekben, melyek pluralitását a szervek pluralitásaként fognánk fel, hanem az egyetlen érzékben (*in sensu*) van eredetileg mindaz, ami eljut az értelembé és ami, lévén hogy az értelem fogalomként gondolja vagy fogja fel, az egyetemesség és az abszolút realitás pecsétjét hordozza.

Ily módon az eredeti *én* az erőfeszítés közvetlen érzékében van, mielőtt az értelemben lelki szubsztanciaként fognánk fel. Az *ellenállás* közvetett és külső apercepciója, és vele együtt a kiterjedés, a szín, valamint a tapintás intuícói az erőfeszítés érzékében vannak, melyek uralkodnak ezekben az intuíciókban, mielőtt még *szubsztancia* címen az értelemben lennének, anyagi okként, az összes prédikátum szubjektumaként értelmezve. Végül az affektív érzetek, melyek a szerves anyag eme részébe, az *én-erő* kifejtésének területére vannak lokalizálva ebben az egyetlen érzékben vannak, mielőtt az értelem a külső kauzalitás viszonyában fogná fel őket.

Ezeket a fejlődéseket, igaz, kissé túl általánosan, már jelezte egy józan ítéletű filozófus, akinek saját szavait fogjuk idézni az előzőek alátámasztására és mint a kifejtésre alkalmas szöveget.

## JEGYZET A LÉTEZÉS FOGALMÁRÓL

- „1. Az ember először nem különbözteti meg magát képzeleti objektumaitól; teljes egészében önmagán kívül létezik; a természet ő, és ő a természet.
2. Az ember megkülönbözteti magát az objektumoktól, de még nem különbözteti meg határozott módon a képzeiteit egymástól.
3. Az ember megkülönbözteti magát a képzeiteitől és a képzeleti objektumaitól.
4. Az ember kétfajta képzetet különböztet meg: az egyik képzetek azok, melyek kívülről érintik őt, melyeket akaratlanul kap és amelyeket nem módosíthat saját kedve szerint; a másik képzetek azok, melyek létének belsejéből látszanak előjönni és amelyeket inkább létrehoz, semmint kapja őket.
5. Az ember benyomások két osztályát különbözteti meg a képzetekben, melyek kívülről érintik őt és amelyek objektumok olyan okozatainak látszanak, melyek hatnak rá; az egyiket az objektumoknak tulajdonítja és attribútumaik vagy predikátumaik meghatározására szolgál; a másikat az őket elszenvedő szubjektumnak tulajdonítja, amennyiben kellemesen vagy kellemetlenül érintik őt; az előbbiek az intuíciók, az utóbbiak az érzetek.
6. Az ember végül képzetek két osztályát különbözteti meg a képzetekben, melyek belülről jönnek és amelyek saját művének látszanak; az első csak a képzetet önkényes kombinációi, fikciói; a többiek az értelem és az ész termékei vagy a reflexió eredményei, a fogalmak, az elvek, az eszmék.” (30)

Meglehetősen hű kifejezése ez annak a tisztán szenzitív állapotnak, mely idegen a megismerés számára és megelőzi azt, az az állapot melyben az ember redukálva van, amikor megfosztva a belső apercepciótól, vagy, nem lévén semmilyen az érzetekkel egyesített, vagy ezektől az őt elnyelő érzetektől megkülönböztetett *én-tudata*, *magán kívülinek* vagy *önmagától elidegenedettnek* mondják és a *természettel*, azaz azzal, ami *passzív és szükségszerű*, összekeveredettnek.

Ez az animális vagy szenzitív élet jellemzője, mely annál tökéletesebb, teljesebb és egészségesebb, minél számosabbak az érzékszervek, minél változatosabbak, kiterjedtebbek és mélyebbek a benyomások; mert ily módon az érző lény nagyobb számú objektummal áll kapcsolatban, mint Leibniz mondja, koncentrikus tükörré válik, amelyben pontosabban és részletesebben tükröződik az a természet, melynek részét alkotja (31).

Ám a gazdag festményből, az érzeteknek ebből a változatosságából, melyek mindenféle módon kombinálódnak egymással és követik egymást, sohasem fog kiugrani egy gondolat, egy fogalom, a megjelenített objektumtól valóban különböző igazi szubjektum, mert ott, ahol minden passzív és organikus, ott minden objektum; ott, ahol mindent befogadnak, ott semmit nem *hoznak létre*; nem lehet *szubjektum*, mivel nincs belső cselekvő erő, nincs belső és kizárólagos erőfeszítés- vagy individualitás-érzék.

Azt, amit az érzéki módosulások szubjektumának neveznek csak azon a szervezett létezőn kívül elhelyezkedve fognánk fel, mely él és érez, ahogyan Condillac helyezkedik el a szobrával szemben, hipotézisének fogva az anyagi szervtől különböző *lelket* adva neki, ugyancsak különbözőt, szubsztancia címén, a módusoktól vagy *predikátumoktól*, melyeket róla állítanak. Azt hiszik, hogy metafizikát művelnek és közben csak névleges definíciókon alapuló logikát vagy fizikai hipotézist csinálnak, mely a külső dolgokkal vagy képek formájában történő elképzelési módunkkal való analógiára ala-

pozódik. Így képzei el Condillac a szobor lelkét, melyet egyidejűleg több színérzet is áthat, mondván, hogy *változatos* (32), olyan kifejezés ez, mely hűen adja vissza azt a nézőpontot, amely szerint az érző, módosítható vagy passzív szubsztanciát tekintjük, tudniillik mint megelevenedett vásznat, amely csak érzékeltetné a felületére felvitt színeket, anélkül, hogy bármiféle érzése lenne a saját alapjáról. Igaz ekkor a kijelentés, hogy ez a (szubsztanciának nevezett) alap fokozatosan mindazzá válik, amit a művész elképzeltetne rajta, és nem lenne semmilyen értéke, sem külön létezése ezektől a képzetektől.

Vissza fogunk térni erre a témára amikor majd részletesen vizsgáljuk az állati életet; most elegendő megjegyeznünk e reflexiók számára szöveggént szolgáló átmenettel, hogy a *szubsztancia* törvényének alkalmazása a pszichológiára pontosan egy pszichológiai *szubjektum* sajátos fogalmát zárja ki s azonosítja ily módon a *saját magunk* tudományát a természettudománnyal, és áthelyezi az elsőt a másodikba.

A közönséges életben, és már az én legelső kibontakozásaitól fogva az én csak az érzetek *konkrétumában* létezik, és ez a konkrétum az, ami az ember. Így ismeri meg önmagát vagy így különbözteti meg magát homályosan attól, ami körülveszi.

A teljes *ember* az, aki magát *énnek* nevezi és aki úgy gondolja magát megérteni, hogy kijelenti: *gondolkodom*, cselekszem azaz *én*, az érzéssel, erővel és akarattal ellátott szerves test motorikus hatást gyakorolok ezekre az idegen testekre, amelyekből ugyancsak benyomásokat szenvedek el, stb.

Az ember így csak egy összetett erőt tulajdonít magának, mely összebonyolódik az univerzum erőivel és amely alá van rendelve e bármilyen (egy vagy több) oknak mindabban, ami érzet vagy ami majdnem az egész külső létezését teszi. Mégis, azért még nem kevésbé igaz, hogy a hatás, amit az ember a külső vagy az övétől idegen testekre gyakorol, csak folytatása vagy függvénye konstitutív akarata saját testére, vagy még speciálisabban, azokra a részekre irányuló közvetlen hatásoknak, melyek az erőfeszítés egyetlen érzékének területére tartoznak. Noha a filozófusok észreveszik ezt a tévedést vagy elsődleges illúziót, mely a lelket az összes érzékszervben való szétáradásra és a testtel való összekeveredésre ösztönzi, mely eszközül szolgál a műveletei számára, ez az illúzió nem olyan, hogy az ember a mozgásszerveknek tulajdonítsa az akart és észrevett erőfeszítést, és hogy következképpen összekeverje magát, ő, aki több benyomást ítél meg vagy észlel egyidejűleg, ezekkel az érzésekkel vagy a szervekkel, amelyekben egyenként lokalizálva vannak; mert így az *én*, aki ítél, többszörös lenne, mint maguk ezek a szervek. Márpedig közvetlenül kell hogy érezze és apercipiálja egységét az észlelt benyomások sokaságában, mert máskülönben még pluralitás sem lenne, sem semmi, amit észleletnek vagy érzet-fogalomnak lehetne nevezni.

Az elsődleges és alapvető megkülönböztetés, amelytől az összes többi függ és amely bennefoglaltatik az erőfeszítés és az individualitás közvetlen érzékében, az a *konkrét ember* két elemének megkülönböztetése ahogyan aktuálisan és osztatlanul létezik a saját szemében.

Az erőfeszítésnek ez az érzéke azonban annyira intim és oly mélyen megszokott elsődlegessége és működésének (az ébrenlét természetes állapotában megszakítatlan) folytonossága miatt, hogy elhomályosul és szinte eltűnik a külső dolgok ismételt be-

nyomásai, vagy a kifejezetten akaratlagos vagy szabad aktusok világos észleletei mögött, melyek arra a külső világra vonatkoznak, amelyben az embernek élnie kell.

Ám bármilyen homályos legyen is individualitásunk érzéke, azért mégis a természetes és valódi alapja az összes különféle módosulásnak, amelyekben a belső ember megnyilvánul vagy önmagát gondolja, megkülönböztetve magát mindattól, ami nem ő *objektumok* vagy *képzetek* akármilyen címén.

Visszatérve a második kijelentés szövegéhez, azt hisszük, megalapozottan állítjuk, hogy mihelyt a konkrét ember mint személy létezik (amely már nem keveredik össze a *természettel*), eredetileg és egyedül az erőfeszítés érzéke révén különbözteti meg a két *elemet*, melyek azt alkotják benne, amit emberi jellegnek, valóságosan is vegyes vagy kettős emberi természetnek nevezünk a maga abszolút valóságában.

Az akarás és a motorikus erőfeszítés egy az érzéke számára; a mozgatott szervek *többen* vannak és közvetlenül így is észlelik őket: a belső apercepció nem egyéb, mint az egység apercepciója a sokféleségben. Miként a saját test a motorikus erő kibontakozásának közvetlen terepe, ebben az értelemben ugyancsak mondhatnánk, hogy a saját test a *lélek* közvetlen tárgya.

Ám ugyanazok a lélek akaratlagos akciójáért felelős szervek felelősek az ettől az erőtől idegen érzelmi benyomásokért is; ahogyan az akart mozgások az őket végrehajtó szervekben lokalizálódnak, az érzék- és mozgatószervek által kapott érzeteket egyidejűleg észleli az én a testnek ugyanazon a helyein, ahol az erőfeszítés megvalósul.

Ily módon lokalizálva őket, az érzékiség passzív módjai csak különbözők lehetnek az éntől is, amely teljes egészében az erőfeszítés érzékében áll, és tevékenységének közvetlen termékeitől is. De a szervezet valamely érzéki részében végrehajtott változásokat az akart erőfeszítés nélkül, vagy éppen az akart saját tendenciájával ellenkezően észlelni annyi, mint egy ok vagy egy olyan erő okozatait észlelni az én részéről, amely nem ő, mint ahogy majd lentebb igazolni igyekszünk. Amit itt a képzet vagy a lokalizált passzív érzet *objektumának* lehet nevezni, az a külső *okra* vagy az ezt az érzetet létrehozó idegen nem-én erőre redukálódik. Igaz tehát az állítás, hogy a konkrét ember amennyiben érzéki és aktív, és nem ismerve még csak a saját testét, megkülönbözteti magát a képzeteitől vagy lokalizált érzeteitől is és képzetei objektumaitól is, mielőtt még megkülönböztetné őket egymástól, főleg azokat, amelyek ugyanarra a szervre vonatkozva ugyanahhoz a fajtához tartoznak, mint a szagok, ízek, tapintási érzetek, stb.

Ha az ember egyrészt arra lenne korlátozva, hogy testének különböző részeiben passzív módosulásokat érezzen vagy szenvedjen el, és másrészt, hogy akarata révén mozgásokat vagy bármiféle változásokat cselekedjen vagy vigyen végbe a testében, akkor az ember így önmaga tudatára lenne redukálva, kettős minőségében, mint cselekvő és mint szenvedő; nem lehetne semmiféle fogalma sem a tárgyáról másként csak mint mindannak az okairól vagy egyszerű létrehozó erőiről, amit önmagában és önmagán kívül vagy a szervezetében érez, anélkül, hogy az akarata fellépne ezekkel az erőkkel szemben.

Adva lévén a belső apercepciója az ok-okozat eme eredeti és alapvető viszonyának (amely apercepció révén az ember adva van önmagának), adva van e viszony két tagja is, megkülönböztetve, de nem elválasztva egymástól. Márpedig pontosan ez jelenti a filozófia első problémájának nehézségét: szeretnénk tudni, mi önmagában, az abszolút-

tumban ez az én-ok, amely csak mint ok létezik és csak oknak érezheti magát, ugyan-csak szeretnénk tudni, mi önmagában ez az okozat, mely csak ugyanezen az okozat címen létezhet vagy az én-okhoz való viszonyában, amikor a mód cselekvő vagy akaratlajos, és nem-énhez, amikor a mód akaratlan és az érzet passzív.

Ez a probléma kétségtelenül homályosnak és teljesen meghatározatlannak tűnhet, amikor arról van szó, hogy a lélek erejét önmagában mint minden olyan érzéki okozat virtuális okát fogjuk fel, mely aktualizálja őt vagy manifestálja a létezését és megfordítva, hogy bármilyen érzéki változást fogjunk fel, amely én, azzal mindenféle tudatosság nélkül létezik az emberi szervezetben.

És mégis, nincs ebben semmi lehetetlenség; sőt, a virtuális erő fogalma egyfelől, és a tisztán állati, passzív érzet fogalma másfelől elérhető az értelem számára és egy bizonyos pontig a belső tapasztalat számára is, amely tényként állapíthatja meg őket; miközben a probléma megoldhatatlan és nyilvánvalóan lehetetlen, ha azt kérdezzük, mi a lélek mint tisztán módosítható szubsztancia, bármiféle attribútum és aktuális módus nélkül, és megfordítva, mi egy akármilyen érzéki módosulás a szubsztancia vagy a szubjektum nélkül, amellyel szükségképpen inherens.

Descartes is, aki teljesen megértette az elsődleges kérdést, már a legelején feltételez egy gondolkodó szubsztanciát, mely a lényegénél fogva érez, azzal, hogy létezik. Innen ered a velünk született eszmék rendszere, amelytől a módosítható szubsztancia fogalmából kiindulva csak úgy menekülhetünk, hogy azokba az ellentmondásokba és lehetetlenségekbe esünk, amelyeknek Locke és Condillac tanításai a siralmas példáit nyújtják, amikor az érző én-szubjektumot az érzett objektummal kívánják létrehozni.

Vissz térve szövegünkhöz és feltételezve, hogy a konkrét ember a saját hatáira redukálódik és hogy csak önmagát ismeri meg a mozgató és érző kettős címen, kijelentjük, hogy az ember, az erőfeszítés érzéke révén, megkülönbözteti magát a saját testrészeiben lokalizált összes passzív érzettől; ráadásul megkülönbözteti magát a külső okoktól vagy idegen erőktől, érzetei okaitól; végül megkülönböztet minden érzetet az én-októl, amelytől ered.

Jegyezzük meg még itt, hogy mennyire kevés következmény vagy meggondolás van azoknak a filozófusoknak a tanításaiban, akik érzetekkel akarják felépíteni az ember tudományát (33). Kétségtelen, az embernek semmilyen fogalma sincs az önmagában vagy önmagán kívül elképzelt jelenségeket létrehozó okokról vagy erőkről, ha abban az értelemben értjük, hogy semmilyen okot vagy erőt sem képzelhetünk el vagy ábrázolhatunk a képzeletben vagy az érzékekben, és hogy egyáltalán nincs kép róluk; másszóval az ok, mely elindítja ezeket a jelenségeket, maga is átmeneti jelenség lenne, azaz egyáltalán nem lenne ok; és ez az a circulus vitiosus, amelyben a szkeptikus filozófia körben forog, akár szándékosan, akár anélkül, hogy gyanítaná.

Ha nem létezik semmi az ember számára, amit nem kell vagy nem lehet érzetként, fogalomként vagy képként elképzelni vagy felfogni, akkor bizonyára nem létezik számunkra semmi, amire az ok vagy létrehozó erő elnevezést alkalmazni kellene, mert bizonyos, hogy az ember semmit nem képzel el magának ilyen címen; de ugyancsak egyet kellene érteni azzal is, hogy ő maga sem létezik, mert nincs semmilyen képzelet vagy fogalma arról az individuális személyről, aki ennek nevezi magát; és e fenomenális én létezését kivéve, ráadásul azt is be kellene vallani, hogy e tárgyak egyikéről



sincs fogalma amire pedig mégiscsak a fizika egész tudománya vonatkozik, ha sikerül, amint ahogyan azt hiszem, könnyen sikerül bizonyítani, hogy a tárgyak csak érzetek okai az ember számára, melyek éppúgy különböznek ezektől az érzetektől, mint az őket észlelő szubjektumtól, és amelyek egyidejűleg vonatkoznak: 1<sup>o</sup> elképzelhetetlen okokra, melyekről nem tud semmit, hacsak nem azt, hogy szükségszerűen léteznek (ami már tudomány, legalábbis elkezdett tudomány és amelyet hitnek nevezünk, ha jobban szeretjük ezt a szót); és 2<sup>o</sup> a kiterjedés egy bizonyos helyére, akár belső helyre, mely a saját testet alkotja, akár külső helyre, mely az idegen testet alkotja, lévén ez a kiterjedés csak bizonyos érzetek vagy sajátos intuíciók koordinációs módja vagy formája, mint ahogy hamarosan megmagyarázzuk.

„A képzetek között, melyeket kívülről kap és amelyek olyan tárgyak (okok) okozatainak látszanak, melyek hatnak rá, az ember kétfajta benyomást különböztet meg; az elsőket az objektumokra vonatkoztatja és attribútumaik vagy predikátumaik meghatározására szolgálnak: ezek az intuíciók; a másikat az őket elszennvedő szubjektumra vonatkoztatja, amennyiben kellemesen vagy kellemetlenül érintik őt: ezek az érzetek.” (34)

A filozófia összes elsődleges kérdése bele van értve, azt mondanám, hogy belekerült ebbe a kijelentésbe; csak a kifejezései pontosításáról lesz majd szó.

Mi a szubjektum? Mi az objektum? Mi a benyomások viszonya egymáshoz?

Mivel az ember az, akiről szó van, ezért a szubjektum konkrétan értendő, mint eredeti összetétele két kapcsolatban álló elemnek vagy tagnak, tudniillik: 1<sup>o</sup> egy aktív énrőnek, mely közvetlenül apercipiálja magát abban amit tesz és észlel, s megismeri ezáltal közvetve azt, amit nem tesz és ami különbözik tőle; 2<sup>o</sup> egy élő szervezetnek, amelyről elmondható ugyan, hogy spontánul érzi magát vagy spontánul mozog, de amely nem apercipiálja vagy nem tudja, hogy él és érez.

A saját határaitra redukált én-szubjektum az erőfeszítés érzékébe koncentrálódik, és csak konstitutív erejének közvetlen vagy közvetett termékeit viszonyítja, egyéni címen, önmagához.

Az életre keltett test spontánul mozog, idegen erők alapján és függetlenül az erőfeszítéstől vagy az én apercepciójától. Ebben az értelemben minden valamely szervbe lokalizált passzív benyomásról elmondható, hogy egyszerre két vonatkozásban is kívülről származik, tudniillik a szerves testtel vagy az anyagi okként felfogott passzív szubsztanciával való inherencia vonatkozásában, és a külső kauzalitás vonatkozásában, amennyiben az esetleges módosulást egy ok vagy egy (x) erő okozatának vesszük, mely megváltoztatja a test állapotát és létrehozza az érzetet. Ezt az erőt nem lehet másként mint egyszerűként felfogni, az én mintájára, amely a típusa neki. Több, mint nem-én, és ez az ok-viszony, amelynek az ember olyan okozatot tulajdonít, mely őrá irányul, a valóságot hozza magával, és nem merő megfosztást.

Itt tehát két szempont van, melyeket nagyon lényeges, hogy ne keverjünk össze, tudniillik az antropológiai szempont, amely szerint azt mondják, hogy az ember a kívülről jövő benyomásait az őket elszennvedő szubjektumra, azaz magára, az erő és az anyag összetett egységére vonatkoztatja, és a pszichológiai szempont, amelyben a szubjektum nem más, mint ez az egyszerű és egyetlen erő, én, amely magának tulajdonítja az aktív módusokat, akart erőfeszítésének termékeit, kizárva minden passzív

módosulást, melyeket magán kívülre helyez vagy amelyeket a szerves szubjektumban észlel, melyen tevékenysége megnyilvánul.

Így azok a módosulások, amelyekről azt mondják, hogy belülről jönnek, vagy belső az ember számára, azért még nem kevésbé külsők az énnél, és a saját testre, az ember integráns részére vonatkoztatott érzetek, még az affektív érzetek is, az én közvetlen tárgya attribútumainak vagy prédikátumainak meghatározására szolgálnak, ahogyan az intuíciók az idegen testek attribútumainak vagy prédikátumainak meghatározására szolgálnak egyetlen objektumok az ember számára, aki azt hiszi, közvetlenül eléri őket az intuíció érzékeivel.

De hát mik is tehát ezek a külső objektumok, nem csupán az én, hanem az ember számára is, aki úgy érzékeli őket, mint a tőle vagy a saját testétől idegeneket? Mi a külső intuíciója ezeknek a maguktól is éppúgy különböző ahogyan az intuíciótól is különböző objektumoknak? Milyen értelemben lehet azt mondani, hogy ezek az intuíciók adták az embernek az első fogalmát egy objektív valóságnak, amely oka ezeknek az intuícióknak és amely független a fogalomtól? Vajon az erő ideája vagy a ható ok fogalma lényegi részét alkotja-e az intuíciónak mint ahogy szükségszerűen belép minden észleletbe vagy a szervezet egy részébe lokalizált affektív érzet fogalmába? Végül, nincs-e közvetlen intuíciója e saját testnek is, amely megfelel a külső tárgyak intuíciójának és amely a szükségszerű feltétele annak?

Ezek a kérdések a következőkben oldódhatnak és világosodhatnak meg; a legutolsót hangsúlyozom, amely implicite magába foglalja az összes többi.

A szervezett élő rendszer, az állat, egyetlen egészet alkot, melynek összetartozó részei egészen a legkisebb atomokig és az utolsó molekuláig, mindegyikük a maga módján, s aszerint a szerep szerint érez és működik, melyet az egészben, az állatban játszik.\*

Ebben a tekintetben a gravitációs erőhöz hasonlítható (egy vagy több) vitális és szenzitív erő behatol a szerves tömegekbe vagy vegyületekbe és hat mindegyik részre

\* „Minden egyszerű szubsztancia – mondja Leibniz –, mely egy összetett szubsztanciának, mint amilyen az állat, középpontját és *egységének* alapelvét alkotja, körül van véve végtelen más *monázból* álló *tömeggel*, melyek e *monász saját testét* alkotják, melynek affekciói szerint képzelet el mint egy központban a rajta kívül álló dolgokat”. (35)

A percepció, mondja Bacon, mindenütt ott van azoknak, akik látni akarják. (36) Nem csupán úgy kellett volna keresni a különbséget, mely a percepció és az érzés között van, hogy összehasonlítsuk az érzékeny lényeket az érzéketlenekkel, mint például a növényeket és az állatokat, testük totalitása vonatkozásában, hanem ráadásul még úgy is, hogy keressük, *miért* van, akár egyetlen érzékeny testben is, annyi akció, melyek a legcsekélyebb érzés nélkül mennek végbe: miért emésztődnek meg az élelmiszerek, miért végzik az artériák a rezgéseiket, stb., végül az összes belsőség, mint megannyi élő műhely, miért hajtja végre funkcióit és mindezt, csakúgy mint rengeteg más dolgot, anélkül, hogy az érzés ott lenne és aperciáltatná őket. Ám az embereknek nem volt eléggé kifinomult a látásuk ahhoz, hogy felfedezzék, miben áll az akció, mely az érzetet hozza létre, milyen típusú a test, a benyomások milyen megkettőződése szükséges ahhoz, hogy az érzés bekövetkezzék. És egyáltalán nem egyszerű szőrszálhasogatásról van szó, hanem a legnagyobb fontosságú dologról, mely elmélyült kutatásokat érdemel a rengeteg hasznos ismeret miatt, melyek belőlük következhetnek, stb.

vagy monászra vagy egyszerű szubsztanciára, melyek azonosulnak azokkal az élet-erőkkel vagy életelvekkel, melyeknek a leibnizi szempontból a percepció a lényegük. Ezek az erők egyesülnek és elrendeződnek egymás között, közreműködve ugyanazon állat fennmaradásának, fejlődésének és állandóságának közös céljában.

Így kezdődik és tartja fenn magát ez az állati élet, vagy szenzibilitás, amelyet csak oly módon mondhatunk egyszerűnek, ahogyan a mechanikában vizsgáljuk az egyetlen eredőjét több összetevő erőnek, melyek egy gépezet egymáshoz kötött különböző részeire hatva mindegyikben közös impulzust keltenek, amit a matematikai elemzés visszavezet az őt alkotó vagy minden pillanatban meghatározó elemekre vagy eredeti és egyszerű erőire.

Mint ahogy van gravitációs központ, ahol a gépezet összes erői egyetlen erőben egyesülnek és keverednek össze, a természet élő gépezetében is van egy élet- és érzékenység-központ, amely nem képes arra, hogy az érző kombináció olyan lényegű valódi egység legyen, melynek kizárólagos típusa az akaratan vagy az erőfeszítés érzésében van.

A különféle koordinációs vagy megfelelési, valamint kölcsönös befolyásolási módok, melyeket az organikus rendszer összes része tartanak fenn egymás között a legvégső elemeiket is átható élő és érző erőkkel, a fiziológia hatáskörébe tartoznak.

Csak az alapvető koordinációs módról fogunk beszélni itt, mely közös az élő vagy holt, érzékeny vagy érzéketlen természet ama különféle halmazait vagy vegyületeit alkotó összes elemekben vagy egyszerű létezőben, melyek képesek magukat abban a formában vagy elemeik ama koordinációs módjában elképzelni, mely egyedül teszi őket érzékelhetőkké vagy külső intuíció objektumaivá.

A képzelet meghátrál a végtelenül kicsiny részek e világa előtt, melynek minden eleme élő, érző és motorikus, stb. erők által mozgatott szervekből álló teljes egész. Amennyire a mikroszkópos megfigyelés behatolni képes a végtelenül kicsinyek eme mélységébe, annyira látja egy élőlényekkel benépesített láthatatlan világ határainak kitágulását, melynek létezését az ember egyetlen érzéke sem gyaníthatta; és semmi sem bizonyítja, hogy határa lenne e csökkenő progressziónak.

A kiterjedés nélküli, az immateriális negatív kifejezései formájában nevezzük meg, igyekszünk objektíve megérteni az egyszerű létezőket; de a gondolkodás nem negatív fogalmak formájában érheti el a valóságos objektumokat és igazolhatja létezésüket, hanem azáltal a mód által, ahogyan számunkra megjelennek.

Ugyancsak nem az erő, az ok fogalma homályos, hozzáférhetetlen az elme számára, és mint modern filozófiánk véli, valójában igazolhatatlan egyetlen akármilyen tapasztalati ténnyel is; ami homályos és valóban felfoghatatlan, az a nem kiterjedt vagy végtelenül osztható elemekből álló valóságos kiterjedés, ez egy passzív és merőben módosítható, individuális személyiséggel felruházott és önmagát anyagi okként megértő szubsztancia.

Szintén a helyesen gondolkodó következetes elmék egészen a világ spiritualizálásáig jutnak, ahogy Leibniz tette, nem fogadva el más valóságot, mint az egyszerű létezőkét, akiknek egész lényege az aktív erő, mely magában foglalja az összes meghatározást és semmit sem kap kívülről. Ettől kezdve a kiterjedés csak merő jelenség, amely arra a módunkra vonatkozik, ahogyan a mienktől különböző létezéseket magunknak

elképzeljük az intuíció érzékei segítségével, amelyek közül a tapintás és a látás az elsődlegesek és a legbefolyásosabbak. Ugyancsak ettől kezdve a tér már csak a létező lények koordinációs módja vagy rendje, ahogyan az intuíció elképzei őket rajtunk kívül, mint ahogyan az idő az egymásrakövetkezések rendje, ahogyan megnyilvánulnak bennünk a gondolkodás vagy a belső apercepció révén. (37)

Adva lévén egyrészt a kiterjedt tárgyak, ahogyan közvetlenül megjelennek az intuíció eme érzékei számára, adva lévén másrészt akár mint *a priori* fogalmak, akár mint tények, sőt, akár mint a megfigyelésből levezetett hipotézisek a valóságos létezése az egyszerű lényeknek vagy erőknél mint az anyag valóságának elemei és mindennek, amit testnek, stb. nevezünk, márcsak azt kellene tudni, hogy ha csak az egyszerű lények léteznek reálisan rajtunk kívül, akkor honnan ered ez a legyőzhetetlen valóságfogalom, amelyet önmagunk ellenére tulajdonítunk a kiterjedt, materiális szubsztanciáknak, melyeket testnek nevezünk. És ha mindent, önmagunkon kívül vagy önmagunkban csak a tér és a kiterjedés formájában fogunk fel, akkor hogyan jutunk el valóságos egyszerű lények felfogásához és hogyan hiszünk szükségszerű valóságukban?

Az intuíció szóval fejezzük ki egy szomszédos, egymástól különböző részekből felépített tárgy minden közvetett vagy közvetlen képzetét. Szeretnénk megérteni, hogy az anyagi kiterjedés intuíciója, amelytől az én, mihelyt létezni kezd, mihelyt már nem a természet többé vagy a természet már nem ő, megkülönbözteti vagy elválasztja magát, hogyan tud ez az intuíció összebékülni a kizárólag csak az erőknél vagy egyszerű létezőknél, a testnek nevezett szubsztanciális vegyületek elemeinek tulajdonított valósággal; mik lennének eme hipotézis szerint e kiterjedt intuíciók organikus feltételei, milyen megalapozással rendelkezének akár az így elképzelt külső objektumban, akár a képzet egyszerű szubjektumában?

Elfogadva az egyszerű létezők vagy erők abszolút valóságát, mint az egyedül igaz elemeit az összes anyagi vagy kiterjedt vegyületeknek ama objektív természetben, amelytől az ember (az én) megkülönbözteti és elválasztja magát, azt kellene mondanunk, hogy oly módon összeállva és koordinálódva egymás között hogy intuíció által adott kiterjedést alkossanak, ezek a tényezők vagy erők megfosztják magukat erő-termesztüktől vagy lényegüktől, vagy a vegyületben azzal ellentétes tulajdonságokat vagy attribútumokat vesznek fel, amelyek mint elemeket illetik meg őket.

Mindazt, amit testnek nevezünk, csakugyan passzívként és tehetetlenként érzékeljük vagy fogjuk fel azáltal, hogy mint kiterjedt ilyen; ugyanezért kizárja az egyszerű, oszthatatlan és spontán aktivitású egység fogalmát, amely erők címén tartozna az elemeihez.

A megfigyelés vagy a fizikai tapasztalat elég annak a számunkra való bizonyításához, hogy egy vegyület szétszedve vagy feloldva a konstitutív elemeiben az ezekre jellemző tevékenységfajta, amely mintegy beburkolva vagy belebéklyózva volt a kiterjedt halmazba, érzéki hatások révén újratermelődik és megnyilvánul; de akkor a kiterjedés is eltűnt és nem marad tárgy. Amit tehát rombolásnak vagy halálnak nevezünk, az csupán megszakítja ezeket a kapcsolatokat, melyek összetartották az életeleveket. Így igazolódhatnának a fizikában is e szavak, melyeknek jóval emelkedettebb értelmük van: „A halált elnyeli az élet”. (38)

A vegyület önmaguknak visszadott elemei mint erők megkeresik az élő szervezetet és egészen az életükig vagy a speciális érzékenységükig ösztönözve őket, olyan érzeteket hoznak létre az emberben, amelyben az akaratának, énjének nincs semmilyen része vagy csak közvetett módon működik közre.

Az intuitív összetételek elemei, akár mint egyszerű létezőket vagy lényegi erőket, akár mint még mindig anyagi vagy kiterjedt, noha érzéketlen atomokat tekintjük őket, mindnyájan azonos természetűek-e? És a belőlük formálódó összetételek közötti különbség kizárólag a részek közötti elrendeződéssel vagy az eredeti erők kombinációs vagy koordinációs módjaival függ-e össze, módokkal, melyeknek egyedül a változatlansága eredményezi azt, hogy az elemek attribútumai vagy tulajdonságai hol benne foglaltatnak, hol kifejlődnek az összetételekben. Nem tudjuk, és belenyugszunk abba, hogy nem tudjuk.

Amit tudni vélünk az az, hogy az élő szervezett összetételek, amelyekről jelenleg szó van, olyan részekből alakulnak ki, melyek maguk is szervezettek, élők, melyek maguk is más hasonló részekből tevődnek össze, visszajutva így további albeosztások olyan sora révén, melynek a végét nem lehet megjelölni, az eredeti elemig vagy szerkesztésig, mely maga is élő, vagy életre és érzésre, stb. hivatott egészét tartalmaz.

Az élő részek vagy a szenzitív elemek koordinálódnak egymással terjedelemben valamilyen élőlény formájában és olyan általános és különös szimpátia-törvények formájában, melyek meghatározásához a fiziológia ragaszkodik és amelyek egyáltalán nem tartoznak jelenlegi témánkhoz.

A különféle élőlényfajtákban, melyekből az állati fejlődési lánc összetevődik, a poliptól kezdve az ember állati részéig bezárólag (kívül hagyjuk az emberi fajt), figyelembe véve az életet és vele együtt a többé-kevésbé homályos mértékű érzékenységet, mint a szervezett kiterjedés elemeivel inherens, és, következésképpen, mint attribútumát az ezen elemek egyesítésével vagy ezen kiterjedés formájában való koordinációjukkal formált szerves összetételnek, valójában nem teszünk semmiféle engedményt a materializmusnak. Ahhoz, hogy hasznát húzhasson belőle, meg kellene engedni neki, hogy a kiterjedt, szerves kombináció, mely él és érez, vagy mint kiterjedés, valamilyen tompa, ahhoz hasonló módosulást szenved, amit bizonytalan öröm- vagy fájdalomérzetnek nevezünk, ugyanakkor érezhesse az összes élő és érző rész is, azaz, hogy egyszerre lehessen egy és több, egyszerű és összetett, ő és egy másik.

Az érzetet az organikus kiterjedésnek tulajdonítani pontosan e kiterjedésen kívülre helyezését jelenti a személynek, amely megkülönbözteti magát az érzettől, annak megmutatását, hogy az én gondolkodását és akaratát nem lehet valamilyen kiterjedt szubsztancia attribútumai vagy módusai közé sorolni, mint lényegében heterogéneket mindazzal, ami ehhez a szubsztanciához tartozik vagy ezt alkotja.

A különböző érzéki benyomásfajták között, melyeket az ember megkülönböztet magában vagy a testben és magán kívül, abban, amit *külső tárgyakként* nevez, vannak olyanok, melyeket egyedül csak az én tevékenysége tehet világossá; vannak mások, melyek természetesen éppoly világosak és tiszták, olyannyira, hogy az én csak megálapítja őket úgy, ahogy vannak anélkül, hogy érezhetően hozzátenne valamiféle határozottság-jelleget, ami az ő sajátja. A szerves feltételek, melyek mind ez utóbbi esetben találhatók, nem alkalmazhatók úgyszintén az előbbire is, amelyben az én tevé-

kenysége játssza a főszerepet, és világos érzékletté alakítja át a homályos és zavaros érzeteket.

Törekedjünk tehát fiziológiailag meghatározni, melyek azok a feltételek, amelyek egy érzetet önmagától vagy a szervében világossá tehetnek.

Az érzetek szervei, melyeket pontatlanul *külső érzékeknek* neveznek, egyetlen nyálabbá egyesített és elvegyített idegekből vannak összetéve, amely attól a szervtől, amelyben végződik, addig az agyig terjed, ahonnan ered. Ez a nyáláb osztódik és végtelenül tovább osztódik idegszálakra, melyek végződése érzékeny szövetben egyesülnek és préselődnek össze, amely kiteljesedett kívül és nyitott az életmódjának megfelelő benyomások számára éppúgy, mint az érzékenységeinek fajtája számára.

Minden külső szerv e sajátos és speciális érzékenységet egy csomó izgató ok vagy erő módosíthatja, melyek számban arányosak a szóbanforgó szerv részeinek elrendezésbeli és helyzetbeli különbségeivel.

Az a nyomás, melyet az elemi részei gyakorolnak egymásra egy nyálabnak, amely maga is csak egyik eleme az egész szerv összetételének, az a belső mozgás, melyet az életerő tart fenn folyamatosan e szerv belsejében egészen a legkisebb részeiig, alkotják az élő testre jellemző benyomások megszakítás nélküli forrásait, homályos benyomások ezek, igaz, és látszólag érzékelhetetlenek is, amennyiben elnyeli őket azoknak a száma és változatossága, melyek kívülről érkeznek, de amelyek azért még nem kevésbé az alapjai és mintegy a szövete az összes járulékos érzetfajtának, melyek csak múltó módosításai a testhez tartozó és tőle elválaszthatatlan vitális érzékenységeknek.

A külvilág érzeteinek hiányában a külső szerv eme vitális benyomásai vagy az őt alkotó legfinomabb idegrostoké szintén valódi állati érzetekké válhatnak, feltéve, hogy az ezekhez az érzetekhez kapcsolt szerves feltétel megvan bennük. Márpedig csakugyan megvan bennük: 1<sup>o</sup> ha folytonossága van ugyanazoknak az idegeknek és az összes elemi idegrostnak az érző végződésektől kezdve saját életük folytán, egészen az agyban található gyökerekig; 2<sup>o</sup> ha az ugyanazon szerv elemi részeinek megfelelő minden egyes vitális benyomás eme átvitele egy idegvégződésben kezdődik, különbözve mindazoktól, melyek közvetlenül kerülnek át a közös központba, és nem keveredve egymással vagy másokkal ugyanabból a fajtából, melyek a test különböző részeiből érkeznek.

Ezt tételezve, ugyanannyi, az állatiségben természet szerint különböző vitális benyomásnak kell lennie, mint amennyi külső szerv van, melyekben ezek a feltételek megvalósulnak. Csakugyan ugyanazok, melyek a külvilág érzeteinek megkülönböztetésére szolgálnak és a világosságát alkotják a képzetnek, mely a sajátjuk.

Az emberi személy egész tevékenységén kívül és az életét alkotó egyedüli impresszív funkciói alapján lenne valami az ember állati része számára, amit a saját teste és ama különböző szervek közvetlen intuíciójának neveznek, melyekben a kívülről jövő érzetek egymás után lokalizálódnak.

De a szerepe egy olyan érző szerv idegeinek és idegrostjainak, amely a végződésektől a központba továbbítja ily módon a vitális érzeteket, nem korlátozódik erre az egyetlen passzív funkcióra.

A napjainkban magas tökéletességi fokot elért fiziológiai anatómia felfedezte,\* hogy az idegek, melyek az agyba viszik a végződéseiktől kapott benyomásokat, átadják, fordított irányban, az agy motorikus hatását az izomrészeknek, melyek szintén beletartoznak a külső szervek összetételébe és, mint látni fogjuk, megvan a maguk része a külső viszony észleléséhez vagy a különböző érzetek lokalizálásához szükséges feltételben.

Ez a két, szenzitív és motorikus funkció a természetes állapotban és az ébrenlét alatt működik, és ugyanazon ideg teljes hosszúságában egyfajta válaszfallal elválasztott két rész révén hat: ugyanazon idegpálya elülső része az, amely az érzéki benyomásokat átadja a végzésekbe a központnak, és a hátsó rész viszi a központ motorikus hatását az idegvégzéseknek, melyek összeérnek az izomrostokkal és meghatározzák összehúzódásukat vagy helyváltozásukat.

Így a külső szerv, melyben az érzéki benyomás kezdődik, ugyanabban a pillanatban a legalkalmasabb módon van mozgatva ahhoz, hogy kiegészítse e kétfajta elemből ily módon formált észlelést.

Az izomrostok összehúzódásának, vagy inkább összefüggő részeik nyomásának és összeütközésének egyfajta érzéki benyomás felel meg, melybe össze vannak gyűjtve a kölcsönös megkülönböztetésükre alkalmas feltételek. Ezek a benyomások, melyek az idegek gyökerénél kezdődnek, bármilyen legyen is az okuk természete, egy egymás mellé helyezett és az izmos idegszövetben keveredés nélkül bensőségesen egyesített részekből alkotott szerves felületet érintenek. Az erő, mely működésbe hozza őket, vagy amely megváltoztatja állapotukat vagy természetes tónusukat, áthatja a tömeget és mindegyik részére hat; mindezek a benyomások vagy motorikus determinációk keveredés nélkül egyesülnek, és így annak az együttlésnek a rendjében képzelik őket el, melyet kiterjedésnek nevezünk.

A kiterjedés ezen intuíciója csakugyan mindig azzal függ össze, hogy minden molekulát vagy idegrostot ugyanazon cselekvő, ugyanazon benyomást keltő ok, mely ráillik hoz játékba megkülönböztetve minden más egy oldalon levő rosttól, hogy ha az egyik vagy a másik e két feltétel közül hiányzik, ha az egész szervet egyszerre és tömegesen rázkódtatja meg egyetlen kizárólagos ok, vagy ha több befolyást keltő mozgó érinti egyidejűleg ugyanazokat az idegpontokat, ugyanazt a különálló rostot, akkor zavaros érzet lesz az állatban és egyáltalán nem lesz világos, lokalizált vagy reprezentatív intuíciója valamilyen kiterjedésnek.

Innen következik (Leibniz-cel ellentétben), hogy a tisztán affektív állati érzet lényegénél fogva zavaros mindaddig, amíg a létrehozásában közreműködő organikus benyomások szabálytalanul elrendezett idegrészeket érintenek vagy egyszerre többet hatnak a szerv ugyanazon pontjaira. Változnak csak meg e feltételek és jönnek létre az intuíció feltételei, az érzet máris nem létezik többé, vagy csatlakozhat még, bizonyos mértékben, az intuícióhoz anélkül, hogy átalakulna.

Még az is következik, hogy ha valamilyen azoktól különböző szerv segítségével, amelyekkel az ember a többi létezését magának elképzei, lehetséges lenne világos észleletet szerezni a kiterjedés mozzanatairól, akár a saját testünkről, akár idegen testek-

---

\* Lásd Magendie *Értekezését*. (39)

ról, akkor az egész kiterjedés eltűnnek az érzékekben; és azáltal, hogy az egyszerű létezők az intelligens és aktív lény közvetlen érzéke alá esnek, a testeket, ahogyan észleljük őket, magát a szubsztanciát anyagi okként értve, már nem a szellem fogja észlelni és megérteni.

Kezdjük most újra.

Ez a fajta homályos és bizonytalan érzés mely minden állati vagy organikus életmódhoz kötődik, egyáltalán nem különbözik az ember állati része számára a létezésnek vagy teste kiterjedése jelenlétének érzésétől; ez az alap, amelyhez az összes érzett benyomás kapcsolódik, és csak annyiban érezhető igazából az állat egészében, amennyiben az élő test organikus kiterjedésének részét érintik és módosítják vagy megváltoztatják állapotát, azaz életének vagy saját érzékenységének aktuális tónusát. Vegyék el ezt az érző kiterjedést, és a képzelet nem tudja többé hova kapcsolni ezt a tiszta szenzitív jelenséget.

De hogyan érezheti az én vagy az a személy ezt az érző kiterjedést, mely önmagát észrevéve veszi őt intuícióval észre? Ez a kérdés, mely a belső tapasztalatban vagy magában a tudati tényben kaphat feleletet, csak a metafizika problémájának lefordítása: mi a két, szellemi és anyagi szubsztancia kapcsolata? Ha ez az ontológiai probléma képes megoldódni, akkor a belső érzék tényeiben és összehasonlított feltételeikben kell keresni adatokat hozzá. Ez az amit most megkezdünk.

Úgy tartottuk előzőleg, hogy a lélek a motorikus erejét egyidejűleg fejt ki a függősége alá helyezett összes külső szerven, a test mozdulatlanágában összehúzott izmokon: a nyitva tartott szem sűrű sötétségekben, a feszülten figyelő fülek a természet csendjében, az ismételt belélegző mozgások egyetlen szagot keltő ok nélkül. Egyedül a működés ténye által, az erőfeszítés érzéke el lévén választva minden benyomást keltő októl és nem lévén más elve, csak az akarat által működő valóban hiperorganikus erő, az én, mondtuk, teljesen létrejön.

Az én igen, kétségtelenül; ám az ember, vegyes szubjektum a saját szemében, nem lenne ember önmaga számára a két élet egyesítése nélkül melyek az emberi jellegét alkotják; mert az ember csak érezve cselekszik, és magát az akarat tevékenységet szükségszerűen kíséri, megelőzi vagy követi valamilyen szenvedély.

Az akaratlagos mozgás szerveinek megvan az életmódjuk. Elemi részeik a legalkalmasabb módon vannak elrendezve és koordinálva ahhoz, hogy megadják a közvetlen benyomásoknak, melyeknek bennük van a székhelyük, ezt a világos, a közös központba közvetlenül átvitt intuíció-jelleget; ők adják az első ébresztést a lélek motorikus erejének, s megelőzik és vezetnek az első erőfeszítéseket, és ösztönzik azt a virtuális tendenciáját, hogy mozgassa a befolyása alá helyezett anyagi szerveket.

Az erőfeszítés érzékének teljes kifejtésében az én, mely a mozgást elkezdi, aperciálja az erőfeszítést amit tesz és ez az apercepció a lélek erejének ugyanahhoz az idegek gyökereire irányuló közvetlen kifejtéséhez kapcsolódik, amely idegek akcióját átviszik a test mozdulatlan szerveibe. Az akarat révén végrehajtott összehúzóadásoknak és mozgásoknak különleges jellegű speciális benyomások felelnek meg, melyek nem engedik meg összekeveredésüket az idegvégződés által kapott egyetlen benyomással sem, melyek többé-kevésbé áthatják az állati érzékenységet, akár átmennek a végződésekből a közös központba, akár nincs semmilyen közvetlen összeköttetésük sem vele.



Magából a fiziológiai megfigyelésből következik, hogy az állat akkor is elszenvedhet ilyen benyomásokat, amikor nincs agya, vagy semmi, ami helyette állna.

Kérdezhetnénk ebből az alkalomból, hogy vajon a tisztán szenzitív és egyetlen akaratlagos funkcióhoz vagy mozgáshoz sem kötődő idegek nem tartalmazzák-e azt a fajta elválasztást, melyet az idegekben figyeltünk meg, melyek egyidejűleg szolgálnak az emberben az érzékenység és a motilitás szimultán funkcióira, vagy hogy az analógia, melynek az érzés ténye és organikus feltételei között kell léteznie, nem nemleges-e. De bármi legyen is a fiziológiai kísérletek eredménye ezen a ponton, bizonyos, legalábbis a tények ezt mutatják, hogy azok a változások, melyeket közvetlenül érzünk vagy észlelünk a mozgásszervekben akkor, amikor az akarat működik, egyfajta *sui generis* módusokat alkotnak, az egyetleneket melyeket az én mint az okuk magának tulajdonít, amennyiben az akarat pillanatnyilag és közvetlen módon működik, ugyancsak az egyetlenek, melyek a szervezetben egyetlen feltételtől függenek, tudniillik attól, hogy nem az idegvégződésekkel kezdődnek, melyeket különféle természetű tetszőleges okok kívülről ingerelnek, mint mindabban, amit érzeteknek nevezünk, hanem a motorikus idegek gyökereivel kezdődnek, egy olyan egyetlen ok vagy egyedüli erő akciójával, mely a gyökerekre hat és amelynek a befolyása a központtól a végződésekhez fordított módon jut el, mint ahogyan az érzeteknél történt. Igazság szerint ez a feltétel, amelyhez az erőfeszítés vagy a cselekvés érzékének működése kapcsolódik, maga is egy másik tulajdonképpeni szerves feltételhez kötődik, a szerv receptivitásának feltételéhez, amely szervnek képesnek kell lennie az agyi idegek útján hozzá eljuttatott motorikus erő hatásának befogadására.

Ez a receptivitás-feltétel, mely közös az erőfeszítés érzéke és a külső érzékek szervei számára, ez az, ami a módosulások passzív részét alkotja, a kizárólag az akaratnak és a test aktivitásának alávetett erő, ez az, ami a legvilágosabban nyilvánul meg a tudat számára.

Az akaratnak alávetett szerv egyáltalán nincs alávetve neki ami a természetét, az élet- vagy saját érzékenységi állapotát illeti, hanem csak ami azt a módot vagy változást illeti, amit a lélek ereje hoz létre ebben az állapotban a szervre vagy az adott szerv által hatva; ez az az erő, mely elkezdí, mely létrehozza a mozgást, az idegek közbejöttével megvalósítja az izomösszehúzódásokat, de amely nem teremti meg a kiterjedést. A kiterjedés, a tehetetlenség, a szervnek ez a súlya, részeinek vagy molekuláinak elrendezése vagy koordinációs módja, mindezek az elemek mint az intuíció alapja, mint a módosító erő akciójának tagjai vannak adva, és nem mint teremtésének átmeneti termékei, ugyancsak nem mint a lélek szubsztanciájának attribútumai és módusai.

Csakugyan, mindaz, amit az *én* nem valósít meg az erőfeszítés és a konstitutív akarat folytán, nem tulajdonítható a léleknek aktív erő címén, hanem a szubsztanciához tartozik, melyet anyagi okként, mint passzívat vagy mint módosíthatót fogunk fel, és így affektív érzetek vagy intuíciók címén és feltételeként viszonyulhatnak az élő testhez, amennyiben a benyomások zavarosak, vagy természetből világosak.

Sem ezek az érzetek, sem ezek az intuíciók nem az *én* tevékenységének a termékei, hanem érzékeljük, lokalizáljuk és ezáltal megkülönböztetjük őket az *én*ről, amennyiben többé-kevésbé közvetlenül egyesülnek az erőfeszítés érzékével vagy különös szervekben fordulnak elő melyekben együttműködnek a két, a szenzitív és a motorikus

funkciók, melyeket az állati élet köteléke egyesít egésszé, de amelyek csak az erőfeszítés érzékének közvetítésével kapcsolódnak az emberi személy tudatának egységéhez. Vegyék el a működését ennek az érzéknek, és még mindig fognak maradni állati érzetek vagy intuíciók ugyanezen a címen és e benyomások által, a természettel azonosított ember nem különböztetheti meg *magát* abban, ami őt *ő*-vé teszi.

Egyáltalán nem mesterséges, merőben elvont vagy névleges megkülönböztetésekről van itt szó, hanem olyan tényleges különbségekről, melyeket a belső érzék igazol, és amelyeket a fiziológiai megfigyelés is képes igazolni.

Tudjuk, hogy egyes paralitikus esetekben a mozgásszervek részben vagy egészben megbénulhatnak, noha az idegi érzékenység ugyanaz marad, és hogy a külső vagy belső benyomások továbbra is érintik az állati érzékenységet.

Egy ügyes megfigyelő leírta nekünk a kísérletet, melyet egy szélütésszerűen volt alkalma elvégezni, aki erőteljesen, ám anélkül érezte a bénult részeket ért benyomásokat, hogy a székhelyükre vagy a test valamilyen meghatározott helyére vonatkoztatta volna őket, jóllehet általában tömegesen érezte őket ebben a testben, mint ahogy mi magunk érezzük azokat a benyomásokat, melyek természetüknél vagy izgató erejük intenzitásánál fogva érintik az általános érzékenységet, anélkül, hogy az ént teljes egészében elnyelnék.

Ebben a kísérletben, melynek szerzője érdekes részletekkel szolgál, a beteg heves fájdalmakat érzett és panaszokkal tanúsította ezt, amikor a bénult kéz ujjait csavargatták; ám amikor nem látta ezt a kezet, sem a külső akciót, amelynek alá volt vetve, a bénult nem tudta megjelölni a fájdalom székhelyét és csak mint szenvedés vagy testi rosszullét általános benyomását érezte, melynek nem lehet megjelölni sem az okát, sem a helyét (40).

Meg kell itt jegyeznünk azt az egész különbséget, amely érzeteknek vagy intuícióknak –, melyeket kizárólag az erőfeszítés érzékéhez kívánunk kötni, miként a fentebbi kísérlet látszik ezt alkalmasnak kimutatni – eme közvetlen, belső lokalizálási félesége és ama másik, külső és közvetett lokalizálás között áll fenn, amellyel a különböző külső benyomásokat viszonyítjuk testünknek a látás révén ugyanúgy kívülről megismert részeihez, ahogyan az objektumok vagy idegen testek lehetnek megismertek.

Az idézett bénult beteg, látva a kezének csavarását, úgy ítélte meg, hogy a kéz volt a székhely, ahol fájdalmának oka hatott, de nem érezte vagy nem észlelte közvetlenül a fájdalombenyomást abban az organikus részben, melyet érintett; nem sajátította el ezt a részt, nem érezte sajátjának, amíg nem hatott rá; másnál természetesebben mondhatta volna: „El fogod törni ezt a kezet.” (41)

Természetes, hogy kizárjuk a belső, közvetlen lokalizálásból az érzéki benyomásokat, ezeket az elsődleges érzéseket, melyeket az állati ösztön, megfosztva minden éntudattól, látszik visszahozni a szerves test részeinek, a termékeit ennek az önkéntelen és észrevétlen reakciónak, mint például annak, mely a magzatban, még az anyán belül és a gyermekben, a születéskor zajlik, az alvás alatt és minden olyan állapotban, amelyben az organikus és animális élet anélkül működik, hogy lenne tudat vagy vala-

mi, ami az énhez tartozhatna.\* E motorikus reakció termékei, mondom, éppúgy érzetek mint a többiek, melyek az érzékszervekben kezdődnek és ott fejeződnek be anélkül, hogy az agy valamilyen szükségszerű részt foglalna el bennük, és főként anélkül, hogy a lélek ereje a saját aktivitását gyakorolná bennük.

Itt nem szükségszerű, hanem akaratlagos akcióról van szó, mely a lélekből indul ki és itt is fejeződik be, tulajdon erejével nyilvánítva ki a létezését és a helyét ama szervezet mozgató és érzékelő részeinek, amelyet elsajátít.

Márpedig az idézett paralízises tapasztalata világosan mutatja a jelentős részt, melyet az erőfeszítés vagy az aktivitás érzéke tölt be ebben a belső lokalizálásban, amely megnyitja a megismerés körét, teljes egészében feltárva a belső embert, az objektum segítsége nélkül. Elég a létezés koordinációja, kiterjedés formájában ahhoz, hogy az ok fogalma eltűnjön. Egyesek elfogadják ezt a fogalmat, mások kizárják azt.

Az akció vagy az erőfeszítés a lélek részéről a motorikus idegek agyi gyökereiben kezdődik anélkül, hogy a motorikus erő egész hatását kifejtene a testre, és ezzel mint teljesen cselekvő erő nyilvánulna meg önmagának. Ahhoz, hogy az akaratlagos cselekvés teljes legyen és hogy az én kauzalitása mint tudati tény nyilvánuljon meg, egy feltételre van szükség a szerv részéről: ez, mint ahogy az imént mondtuk az, hogy ez a szerv legyen berendezve a motor saját befolyásának befogadására, vagy hogy életének vagy speciális érzékenységének tónusa legyen kapcsolatban az őt játékba hozni akaró erővel. Ha ez a feltétel nincs meg, ha valamilyen előre nem látott eltérés van akár az izomrostokban, akár az idegek ama belső részében, melynek az a rendeltetése, hogy a központba továbbítsa az összehúzódnak vagy a végrehajtott mozgás érzéki következményét, akkor az erőfeszítés érzéke nem működik a szóbanforgó szervben, amely így megszűnik az akarathoz tartozni vagy közvetlenül megnyilvánulni az én tudata számára.

Az előző kísérlet jól mutatja, hogy egy mozgás szempontjából megbénult szerv, magánál a passzivitásánál fogva, kaphat és továbbíthat benyomásokat, melyek az állatot érintik, anélkül, hogy lokalizálva vagy visszahozva lennének egy meghatározott központba. Innen indukáljuk az erőfeszítés érzéki beavatkozásának szükségességét ahhoz, hogy az érzeteket a test egy helyére lokalizáljuk vagy vigyük vissza, ugyanarra, ahol az erőfeszítés történik.

Ugyanez a kísérlet, igaz, nem mutatja nekünk, hogy az azonos aktív érzék eme beavatkozásán kívül nem lehetnek természetből világos intuíciók, melyeket a saját test vagy a belső kiterjedés egy helyére vonatkoztatunk. Egy csomó tény van az állati természetben és az ösztön jelenségeiben éppúgy mint az álmokban és a különböző fajtájú szellemi elváltozásokban, melyekben a személyt konstituáló tevékenység semmilyen érzék vagy szerv révén sem működik, ami jól bizonyítja, hogy különféle intuícióknak, mint például a látáséinak, önmaguktól tiszta és világos jellegük van, teljesen függetlenül az erőfeszítés érzékétől vagy az én tevékenységétől; de azért még nem kevésbé igaz, hogy az erőfeszítés vagy az akarat eme hiperorganikus feltételén kívül, amely az önmagának jelenlévő személyt konstituálja, a világos intuíciók, nem kevésbé mint a

---

\* Ezt a felosztást nagyon határozottan megtette Bichat (lásd az ő *Értekezés az életéről és a haláláról*-jában azt, amit a magzat mozgásáról és az alvásról vagy az álmokról mond). (42)

zavaros érzetek különböznek az éntől, amely az organikus központjukra vonatkoztatva egyedül lokalizálja őket.

Akár magukban ezekben a szervekben, akár az objektumokban kereshetjük azokat a feltételeket, amelyek világossá vagy homályossá, tisztává, zavarossá teszik a benyomásokat érzések vagy intuíciók valamilyen címén. A fiziológia vagy a fizika képesek felismerni és megjelölni néhányat e feltételek közül, melyek megfelelnek a kísérleteiknek, de az énnak csak egyetlen módja van arra, hogy megkülönböztesse magát mindattól, ami objektum, elképzelt dolog címén nem ő; és mivel itt lényegénél fogva hiperorganikus megkülönböztetésről van szó, amelyhez még a legkifinomultabb fiziológiai elemzés sem elégséges, a pszichológiai elemzés még kevésbé lenne, ha a kiterjedés intuícióját például amelyben minden, amit anyagi testnek nevezünk, magát elképzei a lélek elképzei modalitásának tartanánk, mintha valamilyen módot el lehetne képzei vagy fel lehetne fogni inherenciaszobjektumán kívül, és mintha az, ami az énen kívül képzei el magát, inherens lehetne a lélekben.

Általában semmiféle érzetet vagy objektív intuíciót sem lehet a gondolkodó szobjektum saját móduszának, vele inherensnek vagy olyannak tekinteni, mint ami a részét alkotja a létezésének anélkül, hogy ne hazudtolnánk meg magát a tényét a szobjektum individuális létezésének.

Itt nem állhatom meg, hogy ne emlékeztessenek, mint tanulságos példára arra a nagy vitára, amely Malebranche és Arnauld között folyt az objektív képzetekről és a reprezentatív eszmék eredetéről és jellegéről. Malebranche álláspontja szerint a fogalmaknak csak annyiban van tiszta és világos képzet-jellegük, amennyiben kívül állnak a léleken vagy ami ugyanaz (nagy metafizikusunk igazi pszichológiája szerint), kívüli állnak az énen, amely egyáltalán nem önmagában, mint létezése attribútumait vagy móduszait érzékeli vagy fogja fel őket, hanem valóságos forrásuknál, tudniillik Istennél, akiből kizárólag sugárzik ki az a fény, amellyel a lélek látja ezt a valóságos intelligibilis világot, melyet megfelelő világos észleletek vagy fogalmak képzei el, melyek maguk is csak saját megnyilvánulási módjai az egyetemes lénynek, aki által és akiben minden él, mozog, érez, létezik (43).

Oly igaz az, hogy a reprezentatív világos fogalmak nem a lélek saját modalitásai, hogy mindazt, ami valóban belső módosulása lehet az érző és gondolkodó szobjektanciának, csak a tudat vagy belső érzék révén érzékelheti vagy foghatja fel homályosan és zavarosan, és nem fogalmak révén; ugyancsak a lélek, amely nem ismeri magát, éppúgy nem, mint az érzeteit, az egyetlen dolgokat, melyek valóban mint a saját módjai vannak benne csak a tudat vagy belső érzés révén, nem mondható valóban önmagát ismerőnek, nem lévén egyáltalán olyan fogalma, mely reprezentálná őt önmagának.

Arnauld *Műveiben* láthatjuk, hogy ez a metafizikus, Descartes tanításának hűséges követője, milyen érvekkel küzd a fogalmak vagy az észleletek külsőlegességének elve ellen, melyeket továbbra is kitart úgy tekinteni, mint a lélek tiszta reprezentatív modalitásait (44). Ebben a pszichológia vagy a tudat álláspontjával ellentétes álláspontban a lélek nem tekinti már magát az énnak, ahogyan Malebranche értette, hanem az ontológiai szobjektumnak vagy *szobjektumnak* ama én számára, amely maga is csak folytonosabb vagy állandóbb módusza a gondolkodó szobjektanciának. Belső módusz, amely igazság szerint különbözik, vagy fenomenikusan elválasztja magát a külső objektumo-

kat elképzelt esetleges modalitásoktól, ami nem akadályozza meg, hogy ezek a képze-  
tek ne legyenek inherens módusjai ugyanannak a szubsztanciának, amelynek az én ma-  
ga az alapvető, azonos és egyetlen módusza.

Így az abszolút metafizikai igazságban a lélek nem érzel, nem lát, csak önmagá-  
ban; csak a saját gondolkodását vagy azokat a fogalmait fogja fel és értheti meg, me-  
lyek a saját módosulásai.

A két álláspont egyformán elvonatkoztat az aktivitás elvétől: az egyik szerint az  
objektumokban csak a fogalmak vagy ama gondolkodó lény szubjektív valósága van,  
amely egyedül maradhat meg, a másik szerint a fogalmak maguk veszik fel a materiá-  
lis létezők objektív valóságát vagy inkább az egyetemes lényét, akiben és aki által lé-  
teznek. Az előbbiben egyfajta szubjektív materializmus található, az utóbbiban az ob-  
jektív idealizmus és egyfajta spirituális panteizmus van.

Azt mondhatjuk, hogy Descartes alapelve e különféle rendszerekkel volt terhes; a  
szubjektív és objektív idealizmus, a spirituális és materiális panteizmus csak logikusan  
levezetett következmények voltak ugyanabból az alapelvből. Amikor fogalmakból in-  
dulunk ki és amikor rendszer felállításába fogunk, úgy tűnik először, hogy jócskán  
megmenekülünk nehézségektől, zavaroktól, kutatásoktól; azt hisszük, békésen élvez-  
hetjük, ideális körünkben ezt a fajta evidenciát és szellemi nyugalmat, ami azzal függ  
össze, hogy az önmagunkkal kötött vagy a meghatározások által tételezett konvenció-  
kat hűen teljesítjük. Ám egy másik rendszer, ugyanarra a bázisra alapozva és ugyanaz-  
zal a módszerrel eljárva, csupán különböző konvenciók formájában, pontosan az első-  
vel ellentétes vagy eltérő eredményekkel jár, melyek egy hasonló evidencia jellege-  
tességeit mutatják.

Melyiknek higgyünk? Hogyan vágjuk ki magunkat annyi ellentmondás, kétely és  
bizonytalanság közül? Az igazat kereső metafizikus mindörökké a szikláját görgető  
Szisüfusz kőnjaira van-e ítélve?

A pszichológiai elemzés kiindulópontja nem lehet olyan fogalom, mint az önmagá-  
ban gondolkodó szubsztancia fogalma, mert meg kellene kérdezni egy ilyen fogalom-  
mal kapcsolatban: honnan jön, mi a lényege, a jellege, a hitele? És minden fogalom,  
amely e kérdéseket motiválhatja, nem rendelkezhet az alapelv jellegével és erejével.

Az elemzés csak egy eredeti tényből indulhat ki, amely önmagát állapítja meg és  
nem egy másik révén bizonyítja vagy magyarázza magát, amely ellenkezőleg, olyan,  
hogy semmit nem lehet megmagyarázni, felfogni vagy megérteni nélküle, következé-  
sképp olyan, hogy nincs semmi, ami előbbi a létezés egymásutániságában, semmi, ami  
egyszerűbb az ismeretek szférájában, amelynek ő a központja vagy a szabályozó  
eleme.

Az individualitás vagy az én létezésének belső érzéke nyújtja egyedül az elemzés  
számára az ember tudománya és minden tudomány alapelvének jellegét és feltételeit.  
Csakugyan nem elég, hogy a lélek abszolút szubsztancia vagy virtuális erő címén lé-  
tezzen, én, vagy cselekvő erő címén belsőleg kell hogy megnyilvánuljon ahhoz, hogy  
az első megalapozása legyen az én-nek (én létezem, én cselekszem), a tudomány csak  
ettől a megnyilvánulástól keletkezik és az abszolút én-fogalom szükségszerűen hivat-  
kozik erre. Mi lenne csakugyan ebből a fogalomból az én-szubjektum nélkül, mely  
megérti önmagát?

Az elemzés tehát először is e szubjektum felismerésére, határainak kijelölésére törekszik, elválasztva őt mindentől, ami nem ő; nem azt kérdezi, hogy: mi a lélek vagy mi a lényege, hogyan egyesül a testtel, és mi a módja ennek az egyesülésnek. Mert az elemzés először is azt akarja tudni, mit mond, amikor nevet ad a szubjektumnak, mely észleli az érzetet, az intuíciót, a fogalmat, de amely önmaga számára sem nem érzet, sem nem fogalom.

Ontológiai szempontból a két szubsztancia, a gondolkodó és a kiterjedt szubsztancia valósága és viszonyuk csak eredeti adottságok lehetnek velünk született fogalmak címén. Szintén Descartes mondja, hogy a léleknek vele született fogalma van önmagáról és a tettel való egységről. Ezután nagyon következetesen mondja, hogy az egység megmagyarázhatatlan, hogy ha értenénk, akkor mindent értenénk, a Teremtő mindentudásával rendelkeznenék (45).

Az elemzés nem érinti e nagy problémát, az ember énje a tudati tény révén van adva önmagának, mely felöleli, az aktív érzék ugyanazon egysége formájában, az akart erőfeszítést és azt a tagot, amelyen ez az erőfeszítés megnyilvánul. Az erőfeszítésnek ugyanaz az érzéke, amely a lelket ok vagy hatóerő címén megnyílvánítja, megnyílvánítja ugyanakkor azt a kiterjedt és tehetetlen organikus tagot is, amelyen ez az erő megmutatkozik és amelyet az akarat módosít.

A gondolkodó szubsztancia és a szervezett kiterjedt szubsztancia metafizikai viszonya *a priori* felfoghatatlan.

Az elemzés felemelkedik az aktív és önmagában gondolkodó lény, valamint ama szubsztanciális világ szükségszerű fogalmához, amellyel nélkülözhetetlen tevékenysége révén kapcsolatban áll.

A pszichológiai analízisnek szintén sikerülhet meghatározni vagy megvilágítani egy bizonyos pontig az oly homályos és bizonytalan elemeit a híres vitának, melyet példaként említettünk, az emberi lélek inherens elképzelő modalitásaiaként éppúgy homályos és burkolt elemeket, mint az egyetemes lényben, Istenben szemlélt fogalmaként.

Malebranche, kiváltképpen megáldva pszichológiai érzéssel, amely ragyogó, élénk és mély teremtő képzelettel párosult nála, akinek inkább volt szüksége teremtésre, mint megfigyelésre, először is tökéletesen észreveszi a különbséget, amely elválasztja az affektív érzeteket, melyeket a lélek csak a testére vonatkoztat, és a világos, tiszta, elképzelő fogalmakat annak az intelligibilis világnak az objektumairól, amely az egyetemes lénybe van bezárva (46).

Egyedül a fájdalom vagy az öröm affektív benyomásait lehet a lélek inherens modalitásainak tekinteni, jóllehet a saját testre vonatkoztatjuk és a részeiben lokalizáljuk őket. Az intuíciók vagy a fogalmak, melyek a külvilágot reprezentálják, anélkül, hogy bármilyen módon érintenék az érzékenységet, valóban kívül vannak az énen, s következőképpen mint a kiterjedés vagy a külső tér attribútumait vagy módusait kell őket tekinteni, ahová az én vonatkoztatja őket. Mondjuk-e majd, hogy igazoljuk bizonyos tekintetben Malebranche rendszerét, hogy a tér Isten *sensoriuma* és hogy az emberi szellem akkor kerül összeköttetésbe Istennel, amikor észleli és megérti a természetet? (47).

Az elemzésnek a saját testre vonatkoztatott és a kiterjedés különböző részeiben lokalizált affektív benyomások helyes megértésével kellett kezdenie ahhoz, hogy megvilágítsa és megoldani próbálja az objektív intuíciók külsődlegességének problémáját, és ezzel egy olyan létezés nagy kérdését, amely más, mint az én.

Látni fogjuk, hogy a két probléma hogyan redukálódhat egyre, és hogyan függnék ugyanolyan fajta feltételektől.

„Ez a zavaros okoskodás, vagy ez az arra a testre alkalmazható természetes ítélet, melyet a lélek érez, csak egy érzet, melyet összetettnek mondhatunk. (*Az igazság kutatása*, stb.) (48). Nem fejezhetnénk ki jobban ami az érzetfogalom egységes jellegét, látszólagos egyszerűségét alkotja, az összetétel vagy az elemek kettőssége ellenére. Malebranche így egy olyan elemzés útján haladt, melynek folytatásában megakadályozták őt szisztematikus nézetei és Descartes filozófiai alapelve, mint módszer.

Ott, ahol összetételek vannak, különálló és szétválasztható elemeknek is kell lenniük. A nem lokalizált benyomások azért még nem kevésbé érintik az érzékenységet, láttuk a béna ember tapasztalatában. Megfordítva, a tetszés szerint mozgó test részét, ahová a benyomást vonatkoztatjuk, közvetlenül észleljük az erőfeszítés érzékének működése révén, függetlenül az érzékszerve által kapott minden benyomástól.

Ez hát a két eleme az összetettnek, a két tagja az érzett viszonyoknak vagy a közvetlen ítéletnek, melyet természetesnek is mondhatunk, amennyiben az én aktív és értelmes természetével s egyáltalán nem az állati ösztön pusztán érző természetével függ össze.

Azt is mondhatnánk, hogy az emberi lélek azzal az általános erőfeszítéssel lép testének birtokába, melyet egyáltalán nem e test tömegére, hanem a neki természet szerint alávetett mozgató részekre fejt ki. Ez az erőfeszítés, mely pontosan az ébrenlét állapotát alkotja és megkülönbözteti az alvás állapotától, melyben a belső érzékenység és a passzív képzelet működésben maradnak, egyidejűleg fejt ki hatást az összes függőségébe tartozó szervekre, egyedül közli velük az irányt, a fajtát és az ahhoz szükséges feszültség fokát, hogy felvegyék a külső benyomásokat vagy hogy elébük menjenek és a központba továbbítsák őket, ahol az én érzékeli és kombinálja őket.

Az egyszerre, egyidejűleg több szerve spontán és megfontolatlan módon hatást kifejítő erőfeszítés a feltétele és a kezdete a saját test belső kiterjedése apercepciójának; ám hogy ez az apercepció teljessé váljon vagy hogy az akaratnak alávetett minden egyes rész lokalizálva legyen az énhez képest és elfoglalja helyét az organikus egészben, ahhoz az kell, hogy az, ami egyidejű volt az időben, egymás utánivá váljon vagy hogy a teljes erőfeszítés tovább osztódjon és osztályozza magát részleges aktusokba, melyek az idő szférájában, olyan szférában vannak összekötve egymással, melynek magának is az egész alapja az én aktivitásában van; mivel az én, amely csak annyiban létezik, amennyiben cselekszik, csak az időben cselekedhet.

Az izomrendszer felosztása önálló szervekre és az agyi idegké, melyek a lélek birodalmához tartozó összehúzódasokat és mozgásokat érintik, azok a feltételek, melyek e mozgásokhoz kötődő érzéki benyomások megkülönböztetésére és tevékenysége különféle, többszörös tagjainak az énen kívüli lokalizálására szolgálnak. Minden egyedi erőfeszítésnek, ugyanazon meghatározott motorikus akarat minden egymást követő aktusának külön benyomás felel meg a székhelyén.

Íly módon az ismételt aktusoknak és mozgásoknak ez a szakadatlan egymásrakövetkezése minden módon változik. A motorikus erő egysége belsőleg és tisztábban nyilvánul meg alkalmazási területeinek sokaságára vagy a hozzá viszonyuló vagy benne lokalizálódó különféle benyomások vonatkozásában. Mindegyik lokális érzetén kívül állva az én megtanulja őket egymáson kívül elhelyezni, határaikat megvonni és specifikus sajátosságaikat, hasonlóságait, különbségeiket, stb. megkülönböztetni.

Látjuk most már, hogyan lehet filozófiailag megmagyarázni az érzeteket érzékelő vagy megkülönböztető képesség bénulás által okozott eltéréseit a mozgató vagy összehúzó képességtől az egyes szervekben, melyek érzékenysége vagy külső benyomásokra való alkalmassága ugyanaz marad. A bénulás csak részleges lévén, elég az én ébrenlétét jelentő általános erőfeszítés ahhoz, hogy megkülönböztesse magát az affektív érzettől vagy hogy apercipiálja ugyan többé-kevésbé homályosan, de nem ahhoz, hogy tisztán érzékelje azt, miközben a test kiterjedésének egy helyére vonatkoztatja, miként Régis béna emberének a tapasztalatában láttuk.

Ugyancsak indukálhatjuk mindabból, amit eddig mondtunk, azokat a kifejezetten megkülönböztető jellegzetességeket, melyek elválasztják az érzeteket az intuíciótól s amelyek végül a saját test többtagú részeinek a külsődlegességét alkotják, ahová az én, az erőfeszítés egységes szubjektuma lokalizálja a benyomásoknak ezt a két osztályát, ami arra indít bennünket, hogy újabb pontosítással határozzuk meg képzeink objektumai vagy a tőlünk idegen testek abszolút külsődlegességének valóságos feltételeit.

Az erőfeszítés érzékének általános működésével tételezve lévén a feltétel, melyhez az én érzése kötődik, az éné, amely mint már láttuk, mindentől különbözik ami nem ő vagy ő, azaz mindentől, ami passzív, vannak egyéb különös feltételek is, melyek következtében bizonyos benyomások tiszták vagy világosak magukban vagy abban, amit elképzelnek (az intuíciók), miközben mások (az affektív érzetek) zavarosak, homályosak és nem képzelnek semmit, holott az én az erőfeszítés érzéke által közvetlen és minden érzettől vagy minden külső benyomástól független módon elképzelt szervbe lokalizálja őket.

Ezek a feltételek egyidejűleg függnek mind a szervek struktúrájától, mind az érzékenységüket módosító külső tárgyak hatásmódjától. A molekulák vagy a szerves rostok egy bizonyos rendbe lehetnek rendezve végződéseiktől kezdve egészen az agyban található gyökerekig, oly módon, hogy közvetlen intuíció formájában képzelnek el egy kiterjedés-részt, melynek közreműködnek a kialakításában. E kiterjedés valójában egy testi székhelyen egymás mellett létező vagy egyszerre érzett benyomások szabályos rendje csak. Az elemi részek koordinációs módja, mely a kiterjedésüket alkotja az én szemében először az izomrostokhoz látszik tartozni vagy az agyi idegek végződéseihöz, melyek ebben a szabályos rendben nyilvánulnak meg benne. Az erő, mely ugyanazon érzékelő és elmozdítható szerv eme részeire vonatkozik, egészen a legvégső molekuláig behatol a tömegbe és beviszi oda a szerv egészében végrehajtott mozgások és változások elvét. Íly módon teljesülnek a szerv részéről a saját kiterjedésének közvetlen elképzelésére, következőképpen a külső intuíció objektumainak közvetett elképzelésére is alkalmazott feltételek.

Ami ezeket az objektumokat illeti, kiterjedt elképzelésük ugyancsak megkövetelni látszik mint szükséges feltételt, hogy oly módon érintsék a szerv eme érző végződése-



it, hogy mindegyikben tiszta benyomást idézzenek elő, mely nem keveredik egyik a másikkal sem mely ugyanazon az idegi helyen egyidejűleg keletkezik; mert a sok és különféle benyomás melyeknek egy azonos idegrész alá van vetve, alaposan felkavarja az állatot örömmel és fájdalommal, de kizárják az intuícíójelleget és minden tiszta és világos percipialhatóságot az én részéről. Nyilvánvalóan következik ebből, hogy az affektív érzetek természetüknél fogva zavarosak vagy függők lévén az organikus vagy objektív feltételektől melyek ilyenekké teszik őket, semmiképpen sem alakulhatnak át, hogy tiszta és világos intuíciónak feltételeit és jellegét öltse fel; mert így az öröm és a fájdalom már nem játszanák ugyanazt a szerepet az állati életben, maga az állat sem létezne többé.

Hasonlóság áll fenn a kétfajta feltétel között, melyektől egyenként függnék a mozgatható részek közvetlen és belső intuíciónak, melyeket úgy képzel el az én a hatalmába kerített test organikus kiterjedésében, mint tevékenységének területeit, és a közvetett s külső intuíciónak között, melyeket egy külső, a testnek idegen kiterjedésben és az egész emberen kívül képzel el.

Első analógia: a léleknek az idegek közvetítésével kifejtett ereje minden molekulára vagy vékony izomrostra ami bizonyos telhetetlenséget vagy ellenállást tanúsít állapotváltozásával szemben, egyrészt; másrészt az erő vagy az erők egyesülése, mely a külső szerv minden végződésére hat és bizonyos meghatározásokat vagy szabályos mozgásokat fog rájuk nyomni, melyeket az érzékelő és mozgató idegek belső ereje közvetlenül továbbít a központba.

Második analógia vagy inkább azonosság a koordinációs módokban a molekulák vagy rostok között, melyekből a szerv felépül, amely egyidejűleg székhelye az intuíciónak és az akaratlagos helyzetváltoztatásnak, és a többi végtelenül kicsi rész között, melyekből az objektum vagy az őt alkotó elemi erők felépülnek. A két részben, csakugyan, ugyanaz az elrendezés, ugyanaz a rend az egymás mellett létező és megfelelő-sük által egymást elképzelő elemek vagy erők között.

Ha a saját test nem lenne kiterjedt vagy ha a részei nem mint egyetlen összetett egészet alkotók lennének közvetlenül elképzelve az énben, amely egész a mozgató akarat egységes erejének van alávetve, akkor lehetetlen lenne elképzelni, hogy lenne valami az énen kívül elképzelhető vagy felfogható, külső kiterjedés vagy idegen test formájában; ugyanígy vagy következésképpen, ha nem lenne bizonyos tehetetlenség vagy ellenállás a mozgató erőfeszítéssel szemben, melyet közvetlenül észlelünk vagy érzünk a saját testben vagy lokalizálunk teljes kiterjedésének különböző részeiben, lehetetlen volna felfognunk, hogy a testével elvegyült vagy az érzetekkel és az őt az élő természet részeként és egyáltalán nem bírjaként vagy tanújaként konstituáló állati intuíciónak azonosított én, ez az én képes, mondom, már nem önmagáért létezve, más idegen, vagy övétől elválasztott létezéseket érzékelni, amelyek el vannak választva az egész embertől aki él, érez, cselekszik és gondolkodik. Először is, azt kellett tehát tisztázni, hogy mik ezek az éntől megkülönböztethető intuíciónak, amennyiben a test egy olyan helyére vannak vonatkoztatva, ahol az erőfeszítés közvetlenül működik, ahol az organikus tehetetlenséget közvetlenül apercipiáljuk, ahhoz, hogy azt keressük, mik ezek az éntől és a saját testtől elválasztott vagy a külső tér egy helyére vonatkoztatott érzetek

vagy intuíciók, ahol fölteszik róluk, hogy az összes idegen testnek nevezett jelenséget alkotják.

Ha a két probléma ugyanazoktól a feltételektől függne vagy legalábbis ha az idegen testek külsődlegessége nem lenne megkülönböztethető a saját test külsődlegességétől oly módon, hogy az egyik felismerése lehetetlen legyen a másik közvetlen apercepciója nélkül, akkor nem lenne meglepő, hogy a két probléma felborítása, sőt, az első feltételeinek az eltávolítása az érzetek és a fogalmak egész iskoláját a materializmus és a szkepticizmus számára egyaránt pusztító hatású fegyverek szolgáltatása felé hajtotta.

Az organikus tehetetlenséget, a folytonos ellenállást, melyet egy akaratlagon helyváltoztató rész szembeszegez helyváltoztatásával vagy állapotváltozásával, közvetlenül érezzük vagy észleljük azon a ponton, ahol az erőfeszítés megnyilvánul. A közbeiktatott vagy koordinált organikus ellenállások körülírják és meghatározzák a motorikus erő területét, és annak, ami tőle, s annak, ami nem tőle ered, a megkülönböztetésére szolgálnak.

Az én, mondtuk, nem alkotja azoknak a szerveknek a kiterjedését, a tehetetlenségét, a súlyát, melyeket a mozgítás viszonyának formájában akaratlagon elmozdít vagy megváltoztat; ugyancsak nem alkotja azokat az érzéki benyomásokat és intuíciókat, melyeket ezekbe a szervekbe lokalizál. Megkülönbözteti magát az érzetektől amennyiben ezeket az övéen kívüli okok vagy erők hozzák létre a saját testben; nem tőle függ, hogy megkülönböztesse vagy megvilágítsa okozataikat és hogy világosabakká tegye őket önmagukban, azaz az őket alkotó elemekben. Ugyanígy, megkülönböztetve vagy elválasztva magát akár az organikus kiterjedésben, akár az egészen külső térben lokalizált intuícióktól, az én nem alkotja ezen intuíciók részeinek tisztaságát és világosságát, amelyek egy egyedül csak az organikus vagy objektív feltételek következtében lesznek elképzelve. A prizmával folytatott kísérletben például a színes spektrum együtt létező vagy kiterjedésben koordinált külön színek képét reprezentálja, elvonatkoztatva minden tevékenységi feltételtől, az én minden tudatától mint az álmokban vagy a mániában és amikor a szem egész mozgató apparátusa le van bénulva, feltéve, hogy a szerv is nyitott és képes marad a fénysugarak benyomásainak befogadására.

Ha az én tevékenysége vagy erőfeszítése nem tehet hozzá semmit ezekhez az intuíciókra jellemző világosság-feltételekhez és ha közreműködik tisztábbá tételükben, akkor azért, mert egymás utánivá teszi az idő vagy aktív létezése szférájában azt, ami egyidejű a kiterjedésben vagy azokban az elemi objektív benyomásokban, melyek az ember és a természet passzív állapotát alkotják.

Egyedül azért, hogy az én a konstitutív erőfeszítésben apercipiálja magát vagy létezik, elválasztja magát a kiterjedt, színes intuíciótól; magán kívülre helyezi, egy olyan térbe, vagy helyre, ahol ő nincs. Legyen ez a hely magában a szervben meghatározva vagy körülírva ahol az erőfeszítés megnyilvánul, vagy legyen meghatározatlan és bizonytalan, mint a véletlen színek, az ugrándozó felvillanások, melyek elúszni látszanak a szem előtt, anélkül, hogy megállapodnának vagy körülhatárolódniának, mindig magában foglalja azt az ellentmondást, hogy a lélek (én) saját modalitásaiként észleli magában ezeket az intuíciókat vagy képeket, melyektől az én megkülönbözteti magát.

Amikor Condillac azt merészelte mondani, hogy ilyen esetben a szobor lelke, amely még nem ismerkedett meg a testek külső világával, változatos kiterjedésnek érezné magát (49), akkor egy olyan képtelenséget mondott, mely sérti az összes tényt, az összes pszichológiai törvényt és mégis, nem tesz egyebet, minthogy eltúlozza kissé Arnauld hipotézisét, amelyről az imént beszéltünk a léleknek a testek, stb. kiterjedését elképzelő modalitásaival kapcsolatban.

Micsoda keveréke vagy micsoda összezavarása annak, ami a legkiváltképpen aktív az erőfeszítés saját érzékének gyakorlatában és annak, ami teljesen passzív az anyagi objektumok benyomásainak alárendelt tapintás gyakorlatában! Micsoda homályosság, micsoda bizonytalanság az érzéki módusok valódi attribúciós szubjektumát illetően! Micsoda örökös kétértelműség a főnévben, mely az elképzelő szubjektumot mint az elképzelt objektumot fejezi ki! Mindenekelőtt azt kellett meghatározni az elemzéssel, hogy miben áll az emberi személyiséget alkotó eredeti viszony két tagja, mi ez a két tag, hogyan konstituálódik az egyik többé-kevésbé különböző módon a másikhoz képest. Ily módon eljutottunk oda, hogy megkülönböztessük ugyanabban (az így határozatlanul megjelölt) külső érzetben két fajtát, kétféle elemet, az egyik az affektív, a másik az intuitív; leírtuk a jellemzőit és az organikus feltételeit érzéki elemek eme osztályainak vagy szféráinak; kerestük, hogyan van a látás érzeteinek például nem-affektív képzetjellegük, a szaglás és az ízlelés érzetei hogyan mutatnak, ellenkezőleg, döntően affektív jelleget, mely a tisztán belső és az erőfeszítés érzékétől abszolút idegen érzetekhez tartozik.

Ily módon jobban értjük, hogy meddig a pontig és milyen értelemben igaz az a kijelentés, hogy a különböző fajtájú érzetek csak ugyanazon tapintás változatai, amennyiben az érzeteket keltő objektumokat vagy külső okokat úgy tekintjük, mint amelyek érintik a többé-kevésbé kifejlődött vagy beburkolt idegvégződéseket, érintkezésük által hol zavaros, a teljes érzékrendszert megrázkódtató izgalmi állapotot hozva létre,\* hol mintegy egymástól különböző szabályos rezgéseket, melyek, mindegyikük belevésődve egy elemi idegrostba vagy -molekulába, egyidejűleg továbbítódnak, ugyanabban a szabályos rendben egy közös központba, mely távolról, mint egy tükörben képzelet el a közvetlen intuíciós objektumot vagy a fenomenikus kiterjedést ahová vonatkoznak és lokalizálódnak az énen kívül a színek, hangok, szagok, ízek, tapintási tulajdonságok, melyeket mint az objektum tulajdonságait vagy móduszait érzékelünk.

Szükséges volt a valóságban megállapítani ezeket a megkülönböztetéseket és felismerni, hogy vannak organikus feltételek, melyektől külön-külön függnének az affektív

---

\* A külső érzékek által befogadott benyomásoknak ezt a tisztán affektív részét nevezi Bichat állati érzetnek és ugyancsak ez az egyetlen amelyről elmondhatjuk vele együtt, hogy arról a homályos izgalmi fokról, amely egy különös szervre korlátozódik, átmegy arra a fokra vagy, ugyanczen fiziológus kifejezése szerint, érzékenységi adagra, mely *consensus* révén az egész érzékrendszerre kiterjed és a tulajdonképpeni állati érzetet alkotja (50); nem így van, vagy nem csupán a fokozati különbség révén történik, hogy az érzet, mint homályos az állatban, világos intuícióvá válik a tőle magát megkülönböztető én számára; hanem az érzet és az intuíció azok maradnak amik, anélkül, hogy valaha is átalakulnának az egyik a másikban. Itt a pszichológiai felosztások nyilvánvalóan hibásak, s vannak bizonyos feltételek, melyeket figyelmen kívül hagynak. Ez az, amiről majd jobban ítélnünk másutt.

állati érzetek és a kiterjedés objektív vagy reprezentatív intuíciói, azért, hogy valamilyen pontossággal jelöljük meg minden egyes külső érzék és főként a tapintás speciális érzékének részét a testek elsődleges megismerésében és azután egy valóságos vagy fenomenikus külső világ észleleteinek és reprezentatív fogalmainak egész rendszerében.

A tapintás érzékének műveletei vagy funkciói csakugyan mintegy az összefoglalását nyújtják a többi érzék összes műveleteinek és funkcióinak az elemzés számára, és egyesítik az összes feltételt és jellegzetességet, melyek az érzetek és az intuíciók megkülönböztetésére szolgálnak ugyanabban a képzetben, mely elemek két szférájából, az elsők a tisztán affektív, a másodikkok a közvetlenül intuitív elemek, van összetéve.

Ezen érzék gyakorlatának egyidejű körülményeiben felváltva vonatkoztathatunk el hol a mozgásképesiségtől vagy az erőfeszítéstől, melyeknek az aktív tapintás szerve a legfőbb eszköze, hol az affektív érzékenységtől, melynek székhelye ugyanebben a passzív tapintás szervének tekintett szervben van.

A már idézett béna ember példájára emlékeztetve láthatjuk, hogyan képes az erőfeszítés érzékének vagy az akaratlagos mozgásképesiségnek a hiánya előidézni, hogy a kéz vagy az ujjak legerőteljesebb ingerléseknek és irritációknak alávetett idegvégződésesei fogékonyak maradjanak tisztán affektív benyomásokra, melyeket az állat érez és amelyeket az ember érne, noha megkülönbözteti őket, mégsem képes közvetlenül egyetlen meghatározott organikus székhelyre sem vonatkoztatni. Tehát a tapintás érzéke egyáltalán nem mint érzékszerv, vagy a kéz felületén vagy az ujjak hegyén többé-kevésbé szétágazódott idegrojtok elrendezése miatt az első eszköze az objektív megismerésnek.

Adjuk vissza oly módon a bénult kéznek az erőfeszítés érzékét, miközben még mindig megfosztottnak feltételezzük őt a mozgatástól, hogy az akarat képes legyen összehúzni vagy elernyeszteni a szerv mozgatható és érzékelő részeit, anélkül, hogy elmozdítaná vagy meghajlítaná őket, vagy bármiféle térben előrehaladó mozgást kényszerítene rájuk. Ebben a hipotézisben ugyanúgy lenne a tapintással mint a többi külső érzékkel, amelyekben annak az energikus akaratnak az okozataként létrehozott aperciált vagy érzett összehúzódnás van, mely képes nyitva tartani a szemet a vaksötétben, a hallóérzéket a hallásra megélesíteni a csendben, stb.

Az intuíció összes organikus és fizikai feltétele teljesülván, az énnak, mely ama természetes tevékenységi fok révén van jelen önmagának, amely az ébrenlét állapotát teszi, tiszta és világos apercepciója vagy képzete lesz a kiterjedt, ábrázolt testek érzetéről, melyek megérinthezik a kezet vagy a tapintás e speciális szervének a felületére irányulhatnak. Ehhez elég, hogy a tehetetlen anyag egymás között oly módon közbeiktatott vagy koordinált molekulái, hogy egy adag kiterjedést alkossanak ilyen vagy olyan formában vagy meghatározott alakban, hasonló vagy azonos módon koordinált idegi elemekkel találkozzanak ugyanabban a szervben. Csakugyan, ez a feltétel elég lehet ahhoz, hogy intuíciója legyen a különféle tapintási minőségek által módosított organikus kiterjedésnek; ám nyilvánvalóan egyáltalán nem elég ahhoz, hogy ezt az intuíciót távolra helyezze és mint az emberen kívülit képzelje el a tapintás módosulásait külső térbe vagy a saját testnek idegen kiterjedésbe lokalizálva.

A megmozdíthatatlan tapintás és a látás érzéke között, melyek intuícióinak oly valódi analógiájuk van, az a lényeges különbség található, hogy a vizuális intuíció olyan

meghatározatlan térben van, ahol az ember nincs, hogy nem benne vagy a testében van, miközben a tapintási intuíción nem lép ki abból a saját szervből, ahol van. Az ember mindazt érzi, ami a létezését módosítja.

Állítsuk most vissza az aktív tapintási érzék összes kiváltságos címét. Ez az érzék az egyetlen, amelyben a motorikus idegek akciója kezdeményez és uralkodik a szenzitív idegek által elszenvedett szenvedéllyel szemben, amennyiben egyedül az akarat kezd olyan mozgásokat benne, amelyeknek az érzete maga is csak következmény. A többi érzetfajtában, ellenkezőleg, a benyomás, vagy ahogyan határozatlanul mondják, az objektum akciója kezdi a szerv idegi mozgását és az akarat csak következményes befolyást gyakorol benne; s mivel itt csak reakció van, miként a fiziológusok mondják, ezéért tehát ez nem akció, akart erőfeszítés ahogyan mi pszichológiai értelemben és a tudati tények alapján értjük.

Ugyancsak az aktív tapintás érzékében a mozgató idegek teljesebben csatlakoznak a szenzitív idegekhez, melyeket felölelnek és összes elágazódásaikban követnek oly módon, hogy csak egy és ugyanazon szerves apparátust alkotnak velük. Miközben a külső érzékek többi szervei, különösen a látásé számára a mozgásképeség elemei külön és saját apparátust alkotnak, amely a külső érzeten vagy intuíción tevékenykedik és csak alárendelt, noha szükségszerű szerepet játszik benne.

Eltekintve a mozgatótól, a tapintás aktív szerve azért még nem kevésbé a székhelye vagy az eszköze, mint mondtuk, ábrázolt kiterjedések intuíciónak, amely kiterjedések lényegükben fogva különböznek egymástól és ugyancsak különböznek az éntől, amely érzékeli őket. Tegyük hozzá azt, ami a kézre alkalmazott nehézkes test által keltett benyomásból származhat; ez a benyomás főként az izmokat kell hogy érdekelje, melyeket a súly vagy a tehetetlenség megnövekedése meghajlásra kényszerítene, ha az akarat erőfeszítése állandó helyzetben nem tartaná őket.

De elfogadva, hogy a szerves ellenállás eme fokozódása és következésképpen a vele arányos intenzívebb erőfeszítés valamilyen homályos fogalmat hoz magával az énen kívüli és a testtől idegen külső okról, ez még mindig messze lenne attól a fogalomtól, amellyel az idegen testről mint szilárd, áthatolhatatlan kiterjedésről rendelkezünk, egy vagy több ehhez az éppoly teljes objektív percepcióhoz szabott érzék segítségével, mint amilyen a tapintható objektumról vagy az őt konstituáló tulajdonságokról rendelkezünk. Hiába próbálkozott az ideológia külső világot alkotni, akár a tapintási érzetekkel,\* akár mozgási érzetekkel,\*\* kizárva mindezeket a segédeszközöket. A tapintás nem lépteti ki az embert önmagából vagy a saját testéből, mert nem érzi a folytonos ellenállását csak ott, ahol az akciója működik, ahová az erőfeszítése korlátozódik; márpedig az én-erő csak a saját testre vagy az akaratnak alávetett részekre gyakorol hatást és az erőfeszítés arra a pontra korlátozódik, ahol az ellenállást érzékelik. Egy másik oldalról a mozgásérzet csak az lehet, mely azokat az összehúzóódásokat kíséri, amelyeket a nekik eszközül szolgáló izomrostokban vagy a motorikus és szenzitív idegekben hajtottak végre; márpedig ez a fajta érzet belső, és önmagától semmilyen viszonya sincs a térhez. Ahhoz az észlelethez vagy ítélethez,

\* Condillac (51).

\*\* De Tracy (52).



hogy az ember mozog vagy hogy a teste helyet változtat, birtokunkban kellene lennie, mondanánk, a mozgás ismeretének vagy fogalmának; egy előre adott fix pontnak kellene lennie, mely irányának vagy relatív mennyiségének meghatározására szolgál, azaz a mozgásnak az az érzete, amelyhez az első külsődleges ismeretet akarjuk kapcsolni maga is mint adottat feltételezi azt az egész ismeretet, melyet nekünk megszerezni hivatott.

Nem szabad egyetlen megismerési móddal vagy eszközzel megmagyarázni akarni azt, ami több olyan szerves képesség vagy feltétel egyesülésének a terméke, melyeket a természet nem választott el egymástól. Örízkegni kell egy érzék attribúciójának egy másik érzék attribúciójával való összekeverésétől, s főként nem szabad az érzetnek adni azt, ami csak az értelmi tevékenységhez tartozik.

Egyedül a látás adja az embernek a szín tiszta intuícióját meghatározatlan térben. A kéz és az egész test akaratlagos mozgása határozza meg ezt a teret és méri a látható objektum távolságát vagy a kiterjedésének meghatározásához szükséges mozgás irányát vagy mennyiségét. Az aktív tapintás hozzáteszi a színes és ábrázolt kiterjedéshez a folytonos ellenállást, a szilárdságot, az áthatolhatatlanságot, a test valóságának elsődleges és konstitutív tulajdonságait, melyek egyedül adnak az objektumnak a fenomenikusnál nagyobb értéket.

Azért, mert a látás nem érzi ezeket az elsődleges tulajdonságokat és mert a színes felszínre korlátozódik, nem szabad megtagadni objektumától mindenfajta valóságot és azt mondani, hogy a színes kiterjedésnek nincsen más létezése mint a lélekben, amelynek a modalitása. Abból, hogy az erőfeszítés érzéke, összekötve a mozgatással az aktív tapintásban, csak ott képes közvetlenül megragadni az ellenállást és az áthatolhatatlanságot, ahol az erőfeszítés működik, ahol az én jelen van és nem ott, ahol nincs jelen, nem indukálhatjuk, miként a szkeptikusok, hogy mindaz, amit testnek nevezünk, lehet, hogy nem is rendelkezik semmiféle valósággal önmagában, vagy hogy feloldódik koordinált érzetekben, fogalmakban, szilárdság nélküli pusztá jelenségekben.

Tételezzétek fel, mondja nagyon helyesen Leibniz, hogy a testeknek csak fenomenikus értékük van, azért még nem kevésbé léteznének ezen a címen az őket érzékelő szubjektumon kívül, mint ahogy a szívárvány is valóban ott létezik a térben, ahová a külső intuíció képzei őt. Ne mondjátok azt, hogy ezek a típusú jelenségek csak az érzékek illúziói, mert az érzékek a saját valódi szerepüket játsszák bennük, és ha ezeket az állítólagos illúziókat eltávolítanánk, akkor már nem nagyon tudjuk, hogy az érzékek milyen szerepet játszanának az embernek a külvilághoz fűződő viszonyában. Egyáltalán nem az ő dolguk, csakugyan, hogy a metafizikai dolgokról, a fogalmak valóságáról, stb. nyilatkozzanak. Az érzékek igazsága tanúságuk egyezésében vagy azoknak a jelenségeknek az egyezésében van, melyek mindegyikükhöz külön viszonyulnak. (Leibniz, *op.* II. 319. 1.) (53).

Azt hiszem, hogy több van itt jelenségeknél, jelenségek összhangjánál, ha nem is az érzékekben általában, melyeket a receptivitás, a szervezetben születő passzív benyomások viszonyában, legalábbis az én-aktivitás vagy -erő érzékében, mely egy kívülről ellenálló nem-én ellentétes erőre szabott speciális szerv révén közvetlenül ragad meg egy idegen erőt.

A két erő, az egyik élő és aktív, a másik halott és tehetetlen kommunikációjának ez a speciális szerve lehet hogy semmi érzéki vonással sem bír, s pontosan itt születnek meg a rendszerek, melyek kiindulva az érzetből hogy megmagyarázzák a külsődleges-séget, nagy mozgásteret adnak az idealizmusnak és a szkepticizmusnak.

Condillac például egy érzésben keresi a testek megismerésének alapját, mely válaszol önmagának a saját test valami érzékivel találkozott részeiben, de amely válasz nélkül marad az idegen testtel való érintkezésben (54). Ám az első esetben hogyan van az, hogy a két érzet, ahelyett, hogy egymásnak válaszol, nem olvad össze egy érzetbe? És a második esetben hogyan elégséges az érzés válaszában hiánya, az érzet külsődlegességének, idegenségének, a tapintott tárgy helyének kinyilvánításához? Ahhoz, hogy választ kapjon, nem kellene először is hogy meglegyen minden egyes érzetnek magának is e belső megkettőződés-jellege, amely a tudatot vagy az érzet fogalmát alkotja? Márpedig csak az én aktivitásának termékei kettőződnek meg így; az erőfeszítés érzéke az egyetlen, amely válaszol önmagának területének különböző részeiben, melyek találkoznak egymással vagy egymáshoz illeszkednek.

Tételezzék fel például, hogy a két kéz meg van fosztva a külső érzékiségtől, miközben az akaratlagos mozgásképeség vagy az erőfeszítés érzéke ugyanaz marad. E kezek egyikét ráhelyezve a másikra, ellenállást fejtene ki és csak egyetlen motorikus erőfeszítés lenne és egyetlen akarat a két egymással ellentétes ellenállás számára, és amelyekről igencsak elmondható, hogy egymásnak válaszolnak, megkettőződnek a tudati egységben.

Ha csak egy bénult kéz volna, akkor az egyén, az első érintkezéskor mint idegen testet érzlelhetné; ám mihelyt az erőfeszítés mind a kettőre irányul, az idegenség eltűnik és az ember a test két részét mint az övét ismeri el.

Ha az ember nem szenvedhetne el soha legyőzhetetlen ellenállást vagy ha a motorikus erejének alkalmazási részei a tehetetlenségükkel arányos erőfeszítési foknak engedelmeskednének állandóan, akkor az aktív tapintás vagy az akaratlagos mozgatás, minden más külső intuíciós szervén kívül, egyáltalán nem tanítaná meg őt az idegen testek sajátjától való megkülönböztetésére; motorikus ereje mint a természet lelke lenne benne; a világ lelkének ez a rendszere is ugyanabból a forrásból származik, amelyből a sztoicizmus egy motorikus erő fogalmát merítette, mely fölötté áll az összes ellenállásnak és a szervezet összes szenvedélyének.

*A tapintás, elszigetelve a látástól, sokkal inkább közeledik (még természetes működésében is) a valódi matematikai tárgyhoz, amely csak absztrakcióként létezik számunkra. A vak ember geometriája egyfajta érzéki aritmetika, valódi egységek vagy szilárd pontok kombinációja. Ugyancsak közelebb áll minden tudomány közös forrásának az alapjához, ahhoz a közös ponthoz, ahol minden elemzés végződik és ahonnan minden szintézis újra kiindul, ahol a fizikus indítatva van valamiképpen intellektualizálni az anyagot, ahol a geométer is találkozik a metafizikussal, ahol felfogásaik egysegről, erőről ugyanahhoz a típushoz kezdenek igazodni.*

Amikor azt mondják, hogy a tapintás a *geometriai érzék* (természetesen ebben az esetben csak az *aktív* tapintásról beszélnek), akkor egyetlen szóval fejezik ki a saját jelleget mint a fogalmak kimeríthetetlen termékenységét aminek ő a forrása. E fogalmak alapja és az alapanyaga kétségtelenül nem a gondolkodó szubjektum belsejéből

következnek; de nem kételkedhetünk benne, hogy a motorikus létező, mely hozzájárul önmagának valamiképpen megteremteni ezt az első alapot, nem terjeszti azt ki azután végtelenül ugyanezen fejlettebb aktivitás teljesen belső gyakorlata lévén.

A kiterjedt és szilárd bázis számunkra csak az erőfeszítés kibontakozásában létezik; csak a rendelkezésünkre álló mozgásokkal van mérve és körülírva. Ezt az elsőleges modellt az az érzék adja, mely a lenyomatát kapja vagy felveszi; de hamarosan az értelem, megszűnve utánozni, maga teremti meg modelljeit és őstípusokat alkot magának, melyeket önmagán kívül visz végbe vagy valósít meg ugyanezen a tetszése szerint módosítható alapon felfogott vagy megrajzolt alakzatok révén, és már csak támaszt és jeleket nyújt aktív erejének teremtményei számára.

A végtelen kombinációk, melyeket a geométer alkothat a kiterjedéssel, pontokkal, numerikus egységekkel, egyáltalán nem vonatkoztatnak el a tapintás benyomásaitól, sem a közvetlen percepcióktól, ahová azt mondják néha (kissé határozatlanul szerintem), hogy *be vannak zárva*. Aktuális teremtményi módjuk eléggé bizonyítja, hogy ezek a fogalmak egyáltalán nem *absztrakció* útján vonják ki magukat az érzéki összetételekből, miként a minőségek fogalmai, melyeket a metafizikusok *másodlagosoknak* neveztek; hanem az érzék eredeti aktivitásához és ahhoz a módhoz kell folyamodni, ahogyan objektumát körülírja, hogy felfogjuk az efféle utólagos teremtmények természetes mozgatóját, melyek a képességek kibontakozásában oly spontánoknak és oly függetleneknek látszanak minden külső benyomástól.

Igen figyelemre méltó analógia uralkodik itt az aktív tapintás érzékének olyan objektíve felfogott elsőleges fogalmai között, mint amilyenek a *külső erő*, az *ok*, az *egység*, a *szubsztancia* és ugyanezen egyszerű fogalmak között tetteik belső reflexiójából merítve őket: olyan megfelelés ez, hogy az ítélet, akár az idegen létezésekre irányul, akár a sajátunk fölébe hajlik, két egyformán szilárd alapon nyugszik, bizonyos alapvető attribútumokat visz az egyiknek vagy a másiknak és hasonló vagy analóg szubjektumoknak állítja őket a saját lényegükben, amikor a figyelem által egyrészt, és a reflexió által másrészt, meg vannak tisztítva az összes esetleges formától vagy módosulástól.

Az aktív tapintás, egyedül helyezve közvetlen viszonyba az egyént idegen ellenállási erővel, külső okot ad passzív móduszainknak, melyekről, a tettek okozatainak érezvén vagy érzékelvén ily módon őket azt mondják, hogy a *másodlagos minőségeik*. Ugyancsak fix tárgyat ad ezeknek a futólagos és változékony móduszoknak, melyeknek nem affektív jellege a szervük előtt látszik természetesen képzetet öltetni vagy kivetítődni, miként a színek; ez az érzék, végül, egyedül ad közvetlen szubjektumot a móduszoknak, melyeket saját különös felépítése szerint, az ellenállási erőtől elválaszthatatlanul érzékel (noha elképzelhetjük ez utóbbi erő minden egyéb attribúciós módon kívül érzékelt felosztását).

Az affektív módosulások, melyeket az individuum ugyanakkor szenved el egy külső szervben mint amikor érzékeli vagy ítéli a jelenlétét valamilyen külső testnek, egyáltalán nincsenek ez utóbbira vonatkoztatva mint *objektum* vagy *szubjektum*, hanem csak mint módosító *ok* vagy erő. Ez itt két benyomás szokásos társítása vagy inkább egy benyomása és egy ítélete, melyek jellegüknél fogva lényegesen különböznek. Minden társításon kívül az egyik, a létezés abszolút érzésében, megőrizné a neki inhe-



rens affektív tulajdonságot; a másik, két ellentétes erő kölcsönös akciójára alapozódva továbbra is megőrizné magában sajátos relációs jellegét.

Az affektív benyomás tehát ebben az esetben éppoly független lehet egy ellenállás vagy egy ítélet percepciójától, mint amennyire ez az ítélet független az érzettől. Vannak nem affektív módusok, melyek szintén nem lévén egyáltalán társítva kezdetben egy *ellenálló* erő benyomásával, csatlakoznak hozzá idővel és mindig kísérik, noha szüntelenül változnak, miközben ez az erő ugyanaz marad; ezek a módusok már nem mint módosító okhoz, hanem mint módosított objektumhoz vonatkoznak a külső testhez. Vannak végül minőségek, melyeket a metafizikusok az *elsőleges* névvel különböztettek meg, melyeket csak a saját akciónk kibontakozásában és egy közvetlenül ellentétes erő reakciójában lehetett érzékelni. Ezek a testet konstituáló erők egyáltalán nem úgy viszonyulnak hozzájuk, mint módosító okhoz, mégcsak nem is mint módosított objektumhoz, hanem mint a *szubjektum* vagy a *szubsztancia* elválaszthatatlan attribútumaihoz, melyek valóban a *külső testről* való komplex fogalmunkat alkotják (55).

Egy aktív külső ok létezését állító olyan ítélet, mely éppúgy képes valamilyen befolyással bizonyos módosulásokat előidézni bennünk, mint közvetlenül szembehelyezkedni erőfeszítésünkkel, társul az érzettel, de egyáltalán nem alkotja integráns részét, egyáltalán nincs rá alapozva.

Amikor azt mondjuk egy testről, hogy *meleg* vagy *hideg*, *szagos* vagy *ízes*, akkor csak egy aktuális affekcióhoz csatlakoztatjuk a test vagy a külső ok fogalmát, melyet saját attribútumainak tapasztalata alapján ismerünk; ámde az affektív módusok, melyek mindig csak ránk vagy szervezetünk egy részére vonatkozhatnak, egyáltalán nem tartoznak valóságosan a külső test fogalmába, nem szolgálnak a felépítésére és az *ige* sem állítja őket mint egy szubjektum saját körülményeit vagy attribútumait, vagy mint külső tagot; a létezés sem tartozik egyáltalán ezekhez a változó módusokhoz és ha el lennének különítve mint ahogy el is vannak az ítélet saját és eredeti feltételein kívülre, az érző lény, amivé ők *válnának*, nem viszonyíthatná őket sem önmagának egyik részéhez mint székhelyhez, sem semmilyen taghoz mint *okhoz*.

Az ítélet viszont, amely a testeknek a saját minőségeit vagy attribútumait úgy állítja, mint az ellenállási erőktől elválaszthatatlanokat, ezekre a testekre mint székhelyekre és a szubsztanciális erőre mint a saját inherenciaszubsztantumra vonatkoztatja őket, amelyben rajtuk kívül, a rájuk vonatkozó megismerésünktől függetlenül valósultak meg. Az azonnali hatások vagy közvetlen termékek azok, amelyek révén ez az idegen erő kizárólag megnyilvánulhat nekünk; a hatásaiban vagy az attribútumaiban (a kiterjedés és a benne realizálódó formák jelenségeiben) *létezik*. Itt az ellenállás mindegyik attribútumának vagy módusának megfelelő percepciókról elmondható, hogy valamilyen képpen be vannak zárva vagy be vannak burkolva az alapvető ítéletbe, mely egy idegen létezés állít számunkra. A figyelem egymás után kiemeli vagy elválasztja őket a teljes testfogalomtól; ezek megannyi körülményei ugyanannak a ténynek, megannyi részleges ítélet, alárendelve mindnyájuk közül az elsőnek, megannyi *átérzett viszony*, ha úgy tetszik, egy *tartalmazó* és egy *tartalmazott* között. De mindig igaz marad, hogy az alapvető ítélet azért még konstituálva lesz, akkor is, ha az egyszerű ellenállási erő el van szigetelve mindezekről az alkalmi módusokról, melyeket a tapasztalatunk

hozzátész és amikor szervezetünk aktuális formája nem teszi lehetővé az elválasztást tőlük.

Ha a három mód, ahogyan a módosulások vagy a minőségek az *okaikhoz*, *objektumaikhoz* vagy *szubjektumaikhoz* viszonyulnak, jól meg lett volna különböztetve, akkor egy csomó kérdés, melyek zavarba hozták a filozófusokat és a grammatikusokat (különösen az *ige* funkcióira vonatkozóan), talán sohasem született volna meg. De csak jelezhetek itt egy olyan álláspontot, ami messzire vonna engem, s azt mondom összefoglalóan: vannak egyszerű affekciók bennünk, melyek el vannak választva minden létítélettől, minden percepciótól valamilyen viszonyra vonatkozóan; az erőfeszítés, melyet teremtünk és az aktív módusok, melyek belőle közvetlenül következnek egyrészt, az ellenállása egy erőnek, melyet külsőnek érzünk és a módusok, melyek elválaszthatatlanok tőle másrészt, az egyedül fix alapjai és a kizárólagos indítékai az ítéletnek, mely ezekben a módusokban konstituálódik, függetlenül minden bármilyen szenzitív hatástól.

Az érző lény affekciót kap, és egyáltalán nem *ítéli* természetesen, hogy a benyomásnak egy szervben van a székhelye, vagy egy külső okból származik. Az aktív lény még *érzés* vagy külső affekció nélkül is *ítéli*, hogy ez és ez a szerv az erőfeszítésnek ellenálló tag, vagy a székhelye egy mozgásnak, mely magától az *én*-okra vonatkozik, mely létrehozza és *akarja* őt. Ugyancsak *ítéljük* és nem *érezzük* egyáltalán a létezését egy külső erőnek, mely reagál a miénkre és bizonyos effektusokat hoz létre rajtunk kívül és rajtunk, melyek összességét *testnek* nevezzük, s amelynek ez az erő a szubsztanciája és hogy úgy mondjuk a lelke vagy egyedüliségének principiuma.

Tökéletes megfelelés van a belső aktív módusok között, melyek közvetlenül viszonyulnak az *énhez*, aki mint *szubjektumot* és *okot* apercipiálja magát bennük, és az elsődleges minőségek között, melyek a külső erőhöz, mint az *őket* megvalósító okhoz vagy mint az *őket* magabazáró szubjektumhoz viszonyulnak. Ugyanez a paritás egyrészt a másodlagos minőségek, másrészt a belső affekciók között: az ítélet, mely az előbbieket egy külső szubsztanciára vonatkoztatja és az utóbbiakat egy organikus tagra, ugyancsak kívül van ezeken a benyomásokon, és ez utóbbiakhoz csak egy előző vagy egy velejáró *akció* közvetítésével társul, amelyet itt egyedül az akarat fejt ki az ellenálló és benyomásokra képes szervekre, az előbbiekhöz az idegen erő segítségével, mely találkozik az akarat erejével és szembehelyezkedik vele ugyanezekben a szervekben. Ez utóbbi esetben az elemzés egy valódi *összetételt* talál, a másikon csak a tiszta és egyszerű ítéletet találja, amelynél kizárólag csak az eredeti feltételek felismeréséhez ragaszkodik.

A másodlagos minőségek semmihez sem hasonlítanak ami a *testekben* van; ezek érzetek vagy okozatok, melyek jelként szolgálnak okaik számára (56). Ámde szükségszerű-e, hogy bármilyen hasonlóság legyen a jel és a jelzett dolog, vagy az okozat és oka között, ahhoz, hogy az egyik tanúsítsa a másik aktuális vagy korábbi jelenlétét? És milyen ésszerű hasznot húzhat az idealizmus a hasonlóságnak ebből az állítólagos *hiányából*? Ami az elsődleges minőségeket illeti, nem érezzük *őket*, hanem *ítéljük* rólu-  
luk azt, hogy léteznek: jó lenne tudni, vajon az erő, amely által *vannak*, nem ugyanúgy nyilvánul-e meg, mint a miénk vagy maga a létezésünk, s annak alapján amit mondtunk, nem maradhat kétség. Mindaz, amiről elmondhatjuk, hogy hasonlítanak

egymásra bennünk és rajtunk kívül, az csak a két egymással szembenálló erő. A két szubsztancia, melyekre módusz- vagy minőségállításaink irányulnak, végül a két aktív ok, melyek külön vagy együttműködve realizálják az *objektív* és *reflektált* jelenségeit a két létezésnek, valamint koordinációs módjaikat, azonosak.

Az *egység*, az *egyszerűség*, az *azonosság*, megőrződve a móduszok egymásrakövetkezésében és változatosságában ugyancsak megfelelnek a két erőnek, és az, amelyet testi szubsztanciának nevezünk, éppúgy nem az őt megnyilvánító érzéki minőségek keveréke, mint ahogy az *én* sem az összes affektív módosulás keveréke, melyek egymás után következnek az időben.

Az eredet, melyet az idegen létítélet (vagy *létfogalom*) az aktív tapintás funkcióiban vesz fel és a mód, ahogyan onnan származik, számomra bizonyítani látszanak, hogy a személyes létismeret vagy létérzés, s következésképpen az összes képesség, melyeknek az előbb az elemzését nyújtottuk, nem függnék feltétlenül a külvilággal való érintkezésünktől; ami azt jelenti, hogy a reflexiónak megvan a maga saját belső tevékenységi indítéka, függetlenül minden objektív képzet hatásától. A két megismerési és képességszféra tehát mindig különböző marad, noha a legszorosabb kötelékekkel vannak egyesítve egymással, és *anélkül, hogy az egekig emelkednénk vagy a mélységekbe szállnánk, képesek vagyunk szemlélni gondolkodásunkat* (Condillac) (57).

Az, amit most a tapintásra vonatkozó műveletekről vagy fogalmakról mondtunk, megerősíti tehát a többi érzék elemzését. Ez utóbbiak sajátos gyakorlatában lehetne egy oka a passzív módosulásoknak, melyet feltételezünk, elképzelünk vagy *indukáljuk* az akaratlagos akcióval vagy akció révén érzékelt móduszok kontrasztjából. Egy ily okot megvonással vagy tagadással fognánk fel: ő lenne *x*. A tapintás közvetlenül éri el, ha nem is ezt az okot önmagában, de legalább a *pozitív* eredményeket, melyek reprezentálják; az akaratlagos erővel szemben felfogva ő a, s hiába még mindig *x* önmagában, csupán az érzékelési vagy megismerési módunkkal analóg elképzelhető formák révén határozódik meg. *Procedes huc et non ibis amplius* (58).

Megkísérélvén az eredeti tényhez kapcsolni ezen egyszerű, állandó, általános és szükségszerű fogalmak eredetét, melyek az ember tudományának alapul szolgálnak, egyszerre küzdünk a két rendszer ellen, melyek egyformán favorizálták az idealizmust és a szkepticizmust, tudniillik a fogalmak velünk születettségét és logikai származtatásukat akár érzéki fogalmakból, akár konvencionális jelekből. Igaz ugyan, hogy azt mondjuk, a szubsztancia, az ok, a lét, az egy, az azonos, stb. fogalmai az érzékben kezdődnek, de ez az érzék az eredeti éné, mely szembenáll a nem-énnel: az én-erő érzéke, mely közvetlenül hat egy idegen egyszerű erőre. Az eredeti fogalom, ahelyett, hogy alapelvét vagy első indítékát valamelyik kívülről kapott benyomásban birtokolná, ellenkezőleg, elhomályosodik, elfátyolozódik először is mindattól, ami szenzitív és csak lassan, és erőfeszítések, valamint olyan elemek kombinációi során bontakozik ki belőlük, melyek lényeges részét alkotják az emberi jellegnek.

Most talán jobb helyzetben vagyunk, hogy keressük az elsődleges kérdéseknek a következő rendjét, melyek olyan szisztematikus kételyekre adtak okot, amelyeknek a

már idézett filozófus\* ritka éleselméjűséggel és még ritkább elemző készséggel vázolta fel az összefüggéseit.

Első kérdés: „Az intuíciók megadják-e az embernek egy objektív valóság elsődleges fogalmát, amely valóság független az ember képzeteitől és oka a képzeteinek?” (*Tanulmány a szkepticizmusról*, 38. 1.) (59).

Válasz: Korábbi elemzéseinkből következik, hogy az egyszerű külső intuíciónak, a színes kiterjedésnek például (leszámítva az ellenállást vagy az elsődleges minőségeket, melyeket egyedül az aktív tapintás vagy az erőfeszítés érzéke kapcsolhat hozzájuk), önmagában objektív értéke van, vagy inkább hogy egymagában alkotja a fenomenikus tárgyat, amely a saját címén létezik, ahogyan Leibniz mondja igen helyesen, az őt érzékelő szubjektumon kívül (60). Olyannyira, hogy magának ennek az intuíciónak tulajdonítják a különféle érzéki, változatos módosulásokat mint amilyenek a szagok, ízek, hangok, meleg, hideg, stb., melyektől a szokás vagy az ismételt tapasztalat segít a kiterjedés intuíciójával társítani s amelyek, mint mondani szokás, a fenomenikus tárgy másodlagos minőségeivé válnak. Így például az illat még akkor is a távolról látott virág tulajdonsága lesz, amikor nincs több valóság az ily módon elképzelt virágban mint a szivárványban vagy a sugarakban, melyeket a homorú tükör felülete vetít előre az üres térnek a tükör és a néző szeme közé helyezett pontjába.

Így lehet adva egyedüli vagy az érzetekkel kombinált külső intuíciós képességeink számára egy teljes világ, melynek megvan ez a fenomenikus valósága, amely elég egy arra redukált lény szükségleteinek és rendeltetésének, hogy a kapott benyomások függvényében érezzen és mozogjon vagy reagáljon.

Am az embernek fogalma vagy szükségyszerű ideája van egy objektív valóságról, mely magasabbrendű vagy előbbi a jelenségeknél és független tőlük, és ez a fogalom, ahelyett, hogy eredetileg adva lenne az intuíciók által, ahogyan az idézett filozófus mondja, álcázva, elrejtve van az őt burkoló jelenségek révén.

Egy noumenikus abszolút valóságnak ez a fogalma, melynek az intuíciók csak a látszatait vagy a jeleit nyújtják, megszerezhető vagy jelen lehet az értelemben minden intuíciós vagy érzéki közvetítés nélkül, sőt, annál tisztább vagy adekvátabb, minél inkább irányul az ellenállásra az erő, és minél inkább érez közvetlenül az én-erő egy másik egyszerű természeti erőt mint ő.

Ezáltal jutunk el a második kérdéshez: hogyan van meg az embernek a teljes bizonyossága egy megfelelésről vagy pontos hasonlóságról a képzetek és a valóságos objektumok között?

Ha csak az objektumok fenomenikus valóságáról akarnánk beszélni, akkor látjuk, hogy nem csupán megfelelés, hanem abszolút azonosság van az intuíciók és közvetlen objektumaik között. De a noumenonok abszolút valóságáról van szó, mely egészen más elemzés segítségével van adva vagy szerezhető meg, mint amilyen a közvetlen vagy érzéki intuíciós jelenségeké.

Márpedig hogyan tudja az ember, hogy pontos megfelelés van képzetei és a valóságos objektumok között, a jelenségek és a noumenonok világa között? Hogyan lehet akár bizonyos is abban, hogy van más valóság is, mint az intuíciói vagy érzetei? Mit

\* Ancillon.

nevezünk valóságnak, hacsak nem összerakását jelenségeknek, melyeket a külső érzékek adnak vagy képzelnek el így és a szokás csoportosítja őket egy érzéki intuíció körül mint amilyen a látható vagy tapintható kiterjedés, s amelyeknek csupán nagyobb állandóságuk van mint a többieknek, stb.? Itt van az első alapvető kétely, az, mely maga után vonja a valóságok világának összeomlását.

Megoldásához erre az első kérdésre kellett válaszolni: mi a test, minden fenomenikus kiterjedésen kívül, melyet intuíciók vagy külső érzetek nyilvánítanak ki vagy jeleznek? Mi a sajátosan szubsztanciális, tartós, az összes ezen az objektív címen érzékelt minőséggel vagy módusszal azonos szubjektum az emberen kívül? Ez a kérdés egy megelőző másikra vonatkozik: mi az emberen belül a létezése szubjektív címen érzékelt attribúcióinak, móduszainak a sajátos szubjektuma? Egyszóval mi a viszony a szubjektum és az abszolút objektum között? Hogyan nyilvánulhat meg az egyik a másiknak másként, mint a tevékenysége teremtményeinek vagy termékeinek egyikeként?

E kérdések mindnyájan egyetlen egyre, a filozófia első problémájára redukálódhatnak, mely nem találhatja meg megoldásának alapelvét másutt mint egy eredeti tényben, amelyet előző elemzéseink specifikálnak és határolnak körül, az erőfeszítés érzékében. Ám ahhoz, hogy kihámozzuk e tényt abból, ami őt bonyolultá teszi és hogy megtaláljuk a dualitás, az ember tudománya valódi eredeti elemeit, nem kell-e szükségszerűen az absztrakcióhoz folyamodni, és az absztrakció nem inkább mesterséges objektumokat ír le, semmint létező valóságokat fedez fel?

Itt egy egészen másként súlyos vitáról van szó, mint a módszertani kérdések. Annak megtudakolásáról van szó, hogy vajon a noumenikus valóságok világa nem merő elvontságokból tevődik-e össze, melyeknek nincs más értékük, mint teremtésünk mesterséges jeleinek, formáinak és kategóriáinak; szeretnénk tudni, hogy vajon van-e valami vagy nincs semmi a jelenségeken vagy az értelmünkön kívül.

E rettenetes kétely megoldása érdekében Kant először is egy olyan eszközt ragadott meg, melyet hagyott a kezei közül kicsúszni, ő maga adván fegyvereket a szkepticizmusnak, amelyek alkalmasnak látszottak az eredményes leküzdésére. Egy rendkívül fontos, noha szinte az összes filozófus által félreismert megkülönböztetésről akarok beszélni kétfajta elvontság, és következőképpen, egyetemes és szükségszerű fogalom között.

Első művében Kant mélyrehatóan jegyzi meg, hogy az első gondunknak eme *elvontság* szó pontos meghatározásának kell lennie attól való félelmünkben, hogy meghamisítjuk az összes kutatást az intellektuális világra vonatkozóan (61).

Az elvontság (*abstractum*) a passzív értelmében van felfogva, amikor a figyelem, kizárólag egy minőségére vagy egy különös oldalára koncentrálna egy objektív egésznek, félre teszi az összes többi kompozíciós elemet, noha talán oszthatatlan módon vannak egyesítve azzal, melynek a szellemét és az érzékét jelenleg megragadjuk. Az egésznek effajta feldarabolásából és ezen elemek, vagy ugyanezen a módon különböző objektumokból elvont hasonló vagy analóg minőségek mindegyikének félretevéséből következnek az általános fogalmak és az elvontságok, a szellem teremtményei, a szellem mesterséges termékei, melyeknek csak forma, kategória, stb. értékük van, minden objektív valóság nélkül.

Az elvontságok, az aktív értelemben véve, elsődleges típusa az énben van és kizárólag a reflexió aktusára alapozódik; ez a reflexív elem nem alkotja integráns részét az objektív konkrétumnak, nem homogén lényegű vele, sem egyetlen elemi minőséggel sem, melyek mint elképzelt objektumot konstituálják őt. Nem mondhatjuk tehát, hogy belőlük van elvonva; azt kell inkább mondani, hogy ő maga absztrahálódik, miközben mindazon kívülre teszi magát, ami hozzá tartozik vagy ami belőle jön vagy ami hozzá hasonlít, végülis minden érzéki és passzív keveréken kívülre.

Ezt tételezve tekintsük a *lét*, *ok*, *erő*, *egyszerű lét*, *egy*, az *azonos* szavakkal kifejezett elvont fogalmakat; soha nem fogjuk azt találni, hogy el lehetnek vonatkoztatva az érzéki intuícióktól vagy összetételektől, mint a részüket alkotók. Ellenkezőleg, amit megértünk ezekből az egészen az utolsó részeikig elemzett fenomenikus tárgyakból, azt soha nem fogjuk fel másként mint intuíciós elemet, amely még alkalmas az elképzelésre a képzelet vagy az érzék számára; s ott, ahol megszűnik minden lehetséges elképzelés, ahol már nincs mit látni, tapintani, érezni, minden megsemmisülésre hívott: ez már csak az üresség, a semmi.

De pontosan ott, ahol minden érzéki vagy fenomenikus létezés befejeződik, kezdődik az egyszerű lét, erő, ok, noumenikus egység valósága, a reflexív értelmi fogalom vagy felfogás objektuma, amelynek formájában a gondolkodó szubjektum elvonja önmagát vagy bármilyen intuíciókat von el az övével homogén természetű elemekből. Ez itt az élő vagy aktív absztraktum mint az az erő, amelynek típusa a szubjektumban van és amely valamiképpen reflektálódik az objektumban, ahol megtalálja az egységet, az egyszerűséget, az oszthatatlanságot, lényegének első attribútumait. E felfogásoknak vagy egyetemes és szükségszerű fogalmaknak, melyek a lét, az ok, a szubsztancia, az egy, az azonos, stb. az értelem inherens kategóriái vagy formái értékét tulajdonítva Kant ürügyet szolgáltatott az általános fogalmak és ideák oly könnyű, és a valóságok tudományára nézve oly gyászos összekeveredésére; eltörölte azt a lényeges megkülönböztetést, amelyet először oly szerencsésen tételezett.

Ha az egyszerű létezők, erők, jelenségek létrehozói vagy mindannak attribúciós szubjektumai, ami változik vagy kívül képzelődik el, csak formák vagy kategóriák, amelyekbe egy fenomenikus világ összes objektuma besorolódik, ha, ezeket az objektumokat leszámítva, az intellektuális formák vagy fogalmak, melyek őket reprezentálják, valóságmentesek vagy nincs semmilyen magánvaló létünk (62), akkor nem szabad többé létezőkről, noumenonokról beszélni, melyek elrejtőznek a jelenségek vagy az érzéki objektumok mögött és nem nyilvánulhatnak meg semmilyen eszközzel sem úgy, amilyenek magánvalóan, noha az ész felfogja és állítja a létezésük szükségszerűségét. A noumenonok akkor nem meghatározatlan elemek, x-ek, z-k lesznek többé minden lehetséges esetben, hanem valódi nullák (63). Csak a jelenségek létezése lesz, a tér vagy az idő feltételei (az érzékiség formái) mellett, vagy viszonykategóriákban: szubsztancia és módusz, ok és okozat, stb. (az értelem formái). A nem-jelenség vagy a noumenon a nemlétezővel lesz egyenlővé. Ebből egyrészt az idealizmusnak, másrészt a szkepticizmusnak csak le kell vonnia a következtetéseket, stb. Leibniz nem így értette az egyszerű létezők valóságát, ellentétben a jelenségekével vagy az objektumokéval ahogyan bizonyos formákban vagy koordinációs módokban megjelennek, melyek nem redukálódhatnak pusztán szubjektív értékre, mivel ezek szükségszerű, mozdulatlan vi-

szonyok a valóságos objektumok vagy a noumenonok között, melyeknek feltételezik, noha nem alkotják a létezését. Eszerint az álláspont szerint egy objektív egésznek az összes érzéki formától való teljes megtisztításáig végigvitt absztrakció helyett, hogy lerombolná a valóságok világát, ellenkezőleg, kiemeli az egyedüli elemeket amelyek formájában adva van az emberi szellem számára a világ megragadása vagy megértése.

Első elmékedéseiben a *megismerésről, az igazságról és a fogalmakról* Leibniz azt kérdezi, hogy vajon adva van-e az ember számára végigvinni a fogalmak elemzését egészen ezekig a lehetséges legelsőkig, ezekig a tiszta és megoldhatatlan elemekig, melyek azonosak magának *Istennek* az attribútumaival vagy a fogalmaival, és még nem meri állítani, hogy az ember szellem meg lenne áldva egy ilyen képességgel (64).

De ha az intellektuális fogalom nem is éri el ezeket az elvont adottságokat, melyek az első egyszerű létezők vagy isteni fogalmak, az intellektuális elemzés előrehaladása révén, mely az emberi szellem erejét tanúsítja, legalábbis elérkezhet ezeknek az egyszerű létezőknek a viszonyaiig; mert nem ellentétes, hogy e viszonyok fogalmai csakugyan azok legyenek a lehetőségeit tekintve akármennyire is korlátozott emberi szellemen belül a végtelen értelemben, mely egyedül ismeri a létezőket úgy, ahogy vannak, ahogy a végtelen értelem megalkotta őket a számban, a súlyban és a mértékben.

Behatolva végtelenül az egyszerű létezők viszonyaiba az emberi szellem az örök geometert utánozza valamiképpen; az isteni gondolkodáshoz alkalmazkodik, már amennyire egy véges gondolkodásnak lehetséges alkalmazkodnia a modellhez, amelynek a képe. Ám amit egyetlen emberi gondolkodás sem érhet el, az maga a titka az egyszerű létezők, szubsztanciák vagy erők, a valóságos világ elemei teremtésének, melynek csupán az összetételei nyilvánulhatnak meg nekünk annak a látható jelenségvilágnak a látszatai formájában, melynek maguk az objektumai is módosíthatók, minden módon variálhatók az érzéki körökön áthaladva, melyek beléjük vésik változatos színeiket és formáikat.

Még a mindenféle módon módosított színes kiterjedést is, melyeket a külső érzékekben képzelünk el, vissza kell, vagy lehet vezetni az egyedül az értelem és nem az érzékek számára hozzáférhető valóságok világára mindaddig, amíg a gondolkodás számegységekre, egyszerű erőkre vagy létezőkre bontja fel ezt a kiterjedést, melyek már megfoghatatlanok a látás vagy a tapintás számára, de amelyeket még úgy lehet felfogni, hogy közöttük és a gondolkodáson kívül megvannak azok a viszonyaik vagy koordinációs módjaik, amelyek formájában elképzelhetők a gondolkodó szubjektumban.

A viszonyok vagy koordinációs módok melyekről szó van valójában egyáltalán nem függenek az intuíciótól vagy a perceptív *formáikat* felöltő fenomenikus tárgyak természetétől. Ugyancsak elvonatkoztatathatnak a kiterjedés-, alak-, számviszonyok, mint intellektuális fogalmak vagy felfogások az összes érzéki tárgytól és így egyedül alkothatják magukban egy annál tévedhetetlenebb bizonyosságú tudomány elemeit, hogy csak ezekben az egyszerű, szükségszerű, egyetemes vagy mindenben közös fogalmakban ragadja meg a tudomány a létezőket, bármilyenek is lehetnek önmagukban vagy az isteni értelemben akár mint aktuálisak, akár mint lehetségesek.

A matematikai tudomány, melyeket ezekből az intellektuális elemekből alkotunk meg, nem a *noumenális* létezők vagy a valóságos létezők tudománya, hanem a viszo-

nyoké, melyeket csak azért érzékelünk az intuíció által adott jelenségek között, mert valóságosan léteznek a noumenonok, szubsztanciális szubjektumok vagy ezen intuíciók *okai* között.

Az általános fizikához vagy a *metafizikához* mint az abszolút objektum tudományához tartozik a noumenonok reális létezésének nagy problémája; ám a megoldhatatlansága ennek a problémának az emberi képességek természetén vagy objektív megismerésünknek mint szubjektívnek a természetén alapul.

A metafizikának persze örökre le kell mondania arról, hogy *a priori* meghatározza, mik önmagukban a *létezők*, intuícióink valóságos objektumai vagy okai; ám az eredeti tényből vagy a szubjektum és a tudat közvetlen objektumának megnyilvánulásából kiindulva nem lehetetlen a metafizikának *a posteriori* meghatároznia, hogy a valóságos objektumoknak milyeneknek kell lenniük önmagukban, vagy hogy milyen viszonyoknak, milyen elrendezési és koordinációs módoknak kell szükségszerűen létezniük az egyszerű létezők között ahhoz, hogy ilyen intuíciók létrejöhessenek vagy hogy ilyen viszonyokat közvetlenül érzékeljünk a jelenségek között; és ez az a probléma, amelyet ha nem is megoldani próbáltunk, de legalábbis igyekeztünk jobban megvilágítani a feltételeit vagy tételezni az adottságait.

Arról a pontról ahová eljutottunk jobban megítélhetjük azt a fajta következtetlenséget, amelybe Leibniz maga is hagyta magát belesodródni a fogalmak jellegét illetően, melyeket homályos vagy világos, zavaros vagy tiszta, inadekvát vagy adekvát észleletek címén különböztet meg (65).

Elméletében úgy tűnik, hogy egy *percepció*, természetének vagy organikus feltételeinek megváltozása nélkül egymás után felöltheti ezeket a jellegzetességeket, s ugyan-csak ez az, ami egyfajta lényegbeli egyenlőséget állapított meg vele az összes monász között, melyek mindegyike arra hivatott, hogy az egész világegyetemet ábrázolja a maga módján és igaz, hogy azzal a végtelen különbséggel, hogy ami zavarosan ábrázolódik az utolsó állapot uralkodó monaszában, kiváltképpen tiszta és adekvát módon van ábrázolva a legfőbb értelemben (66). De meg kellett érteni, hogy az affektív érzetnek például, amely a rá vonatkozó szenzitív vagy perceptív képességek organikus feltételeinek lényegénél fogva különbözik az intuíciótól, nem lehetséges átalakulása, sem pedig átmenete az egyiknek a másikba. Ha az összes külső és belső érzékeink oly módon alkalmazkodnának, hogy csak a természet legfinomabb benyomásait fogadnák be és továbbítanák közvetlenül a központba abban a szabályos elrendezési rendben ahogyan befogadták őket, akkor csak intuícióink lennének, minden közvetlen öröm- vagy fájdalomérzet nélkül. Ekkor csak reflexív, összehasonlítható örömeink vagy bánataink lennének valamilyen aktív képesség működésének következményeképpen; az állati rész, az ember szenzitív lelke nem létezne, ez egészen más természetű lenne.

Ugyanígy az érzékek számára *világos* percepció, mint az intuíció, nem alakulhat át tiszta ideává vagy adekvát fogalommá, megfelelve a kiterjedés elemeinek vagy ama számegységek koordinációs módjainak, melyek össze vannak keverve a teljes képzet vagy intuíció egységében, anélkül, hogy a jelenségvilág ne tűnjön el teljesen az őt ábrázoló intuíciókkal együtt, hogy helyet csináljon az ekkor csupán egyfajta intellektuális érzék számára érzékelhető valóságos létezők világának; s ily módon az emberi megismerés természete is, úgy ahogy van, teljesen megváltozna.



Ebben a hipotézisben őszintén szólva mindig lenne valami közös a két világ, a szellemi- és a jelenségvilág objektumai között, tudniillik a koordinációs módok a *térben* és az időben, melyek nem függenek a koordinált elemek természetétől: mindannak a szám-, alak-, távolság-, mozgásvizonyai, aminek a típusa az *erőfeszítés* egyik vagy másik egyszerű tagjában van. Ugyancsak ebből következik egyrészt ami igazat mondhatunk a fenomenikus intuícióink és a manifestált létezők valósága között, vagy az általuk ábrázolt objektumok és ezen objektumok valósága között vagy még az aközött létező megfelelésről vagy hasonlóságról, amit az objektumok másodlagos tulajdonságainak és elsődleges tulajdonságainak nevezünk.

Leibniz azt mondja, hogy amikor az erő, az ok intelligibilis, vagy külön magyarázható, akkor az elsődleges tulajdonságok közé kell őt számítani, de hogy amikor csak érzéki, vagy zavaros fogalmat ad, akkor a másodlagos tulajdonságok közé kell őt tenni. Nem szabad azt képzelni, teszi hozzá, hogy ezek a szín-, fájdalom-fogalmak önkényesek és nincsenek természetes viszonyban vagy kapcsolatban az okaikkal (67). Azt mondanám inkább, hogy hasonlósági mód, nem teljes, és hogy úgy mondjam nem *in terminis*, hanem kifejező hasonlóság van közöttük vagy egy elrendezésbeli megfelelési mód, ahogyan egy ellipszis vagy egy parabola hasonlítanak a körre amelynek a kivetítései, mivel amit kivetítünk bizonyos viszonyban áll a kivetítéssel, minden egyes pontja az egyiknek megfelel, egy bizonyos viszony szerint, a másik minden egyes pontjának.

Foglaljuk össze e hosszú elemzés részleteit.

Az *objektív valóság* nem birtoka vagy nem tulajdonítható:

1. Sem az *érzeteknek*, meri a fájdalom és az öröm, melyek változnak a különböző érző élőlényekben és ugyanabban az emberben minden pillanatban nem alkotják részét ama én individuális, azonos és állandó összetételének, amely érzékeli létezésének ezeket a változatos módusait.
2. Sem a külső intuícióknak, melyeknek megvan a maguk fenomenikus valóság-féléjük, leszámítva az abszolút objektív valóságot, mely társul az intuíciókhoz, hogy testet adjon nekik és amelynek mindig rajtuk kívül, mindazon kívül ami érzéki, van az alapja és a változatlan alapelve.
3. Sem az általános fogalmaknak, melyeket az intuíciók hasonló, elvont elemeinek összehasonlításával képezünk és amely intuícióknak az elemek mindig megőrzik a természetét. Az ember könnyen megbizonyosodik róla, hogy ezek az elvontságfélék merőben szellemének termékei, osztályozások, melyeket kedve szerint terjeszt ki vagy húz össze, melyeknek végül is önmaguktól csak *forma* értékük van, amelynek az *alapiját* máshonnan szükséges kölcsönözni.

Az idealizmusnak és a szkepticizmusnak, mindkettőnek igaza van egy olyan filozófiával szemben, mely mindent az érzetekre és az intuíciókra akar redukálni, noha elfogad egyébként egy *objektív* valóságot, amelyről lehetetlen megmondani, hogy micso-da, hol van, honnan jön, miben áll. A nominalistáknak igazuk van a realistákkal szemben abban, hogy ez utóbbiak az általános fogalmakra, a mesterséges kategóriákra terjesztik ki azt az objektív valóságot mely azoknak a fogalmaknak a sajátja, melyeket az ember nem létrehoz, hanem készen talál; ráadásul abban, hogy szüntelenül összeté-

vesztik a szubsztanciális létezők vagy okok fogalmaiban a *ratio essendi*-t a *ratio cognoscendi*-vel.

Hátravannak végül az egyetemes és szükségszerű fogalmak, melyek eredetének és természetének meghatározásáról van szó ahhoz, hogy valamilyen, pozitív vagy negatív, de vitathatatlanul igaz megoldást adjunk a filozófia nagy problémájára, és nyilatkozunk végül az *emberi* megismerés valóságos vagy fenomenikus jellegéről.

A metafizikának ez az alapvető kérdése egy másik előzetesen eldöntendő kérdést előfeltételez és amely maga is egy *eredeti* tényen, egy valóban első pszichológiai előzményen nyugszik a belső tapasztalati tények szférájában, amit egyedül az elemzés fogad el.

Azt kérdezték, hogy vajon a minőségek, melyeket a tapintás fedez fel az őket konstituálni látszó testekben: a kiterjedés, az alak, az *áthatolhatatlanság* ugyancsak nem egyszerű hozzánk való viszonyai-e a létezőknek, mint az édesség, a keserűség, a meleg, a hideg, stb. érzetei, s azt állították, hogy a tézis és az antitézis egyforma előnnyel tartható fenn (68).

Ez azt jelenti, hogy ami állandóan ugyanaz marad, egyenlő azzal ami szüntelenül változik, hogy az, amit csak a saját létezés kellemes vagy kellemetlen módjaként érzünk a szervezetben nem különbözik attól, amit kívül képzelünk el öröm vagy bánat minden hozzákeverése nélkül, hogy az, ami fix az áthatolhatatlan kiterjedés egy *helyén*, azonos azzal, ami mozgó vagy lebegő az üres térben, végül hogy az a cselekvő erő, amelyet az ember az *énjének* nevez, azonos azzal az antagonista, ellenálló és tehetetlen erővel, mely akadályozza és korlátozza őt, s amelyet idegen testnek, *nem-énnek* nevez.

A belső érzék tekintélye azok számára létezik, akik fenntartják az elsődleges minőségek objektív valóságát melyek az *erőfeszítés* érzéke által nyilvánulnak meg, melynek az aktív tapintás csak egy szerve, s függetlenül minden kívülről, a külső érzékektől kapott benyomástól, mindentől, aminek érzet- vagy akár intuício jellege van.

Ha tehát elmondhatjuk, hogy a testek elsődleges minőségei a létezők egyszerű hozzánk való viszonyai, akkor legalábbis nem kételkedhetünk benne, és az összes, az előzőekben részletezett analitikus megkülönböztetés nyilvánvalóan ezt bizonyítja, hogy ezek nem olyan *viszonyok*, mint a többiek, mint azok, amelyek a külső *érzetek* és *intuíciók* különböző fajtáit alkotják, azaz tisztán fenomenikusak és az ellenállásból absztraháltak.

Mihelyt ezenkívül elfogadjuk, hogy a testeknek ezek az elsődleges minőségei létezők hozzánk való viszonyai, vagy hogy az eszmék, a fogalmak, amelyekkel a testről vagy erőről, egyszerű ellenállásról, nem-énről, elválasztva mindentől, ami nem ő, rendelkezünk csak *eredményei* ezeknek a *viszonyoknak*, akkor felismerünk vagy legalábbis állítunk valóságosan létező *létezőket*, melyeket közvetlenül egy aktív érzék nyilvánít ki vagy ismertet meg és azokban a *viszonyokban*, amelyekben ez az érzék lehet a létezőkkel vagy a létezők lehetnek vele; s mindaz, amit ebből következtethetünk az az, hogy a magánvaló létezők, a *noumenonok*, ahogyan minden viszonyon kívül vannak, nem foghatók fel vagy érzékelhetők így (*in abstracto*), hogy a fogalmak mint fogalmak lényegileg relatívak. Ám ebből az is következik, hogy ezek az egyetemes, állandó, szükségszerű fogalmak szükségszerűen magukban foglalják azoknak a tagoknak az

objektív és abszolút valóságát, amelyekhez ezek az attribútumok ugyancsak hozzátartoznak, mert amilyenek az egyszerű létezők vagy az erők az őket megragadó *én*nel szemben, az szükségszerűen következik abból, hogy mik ezek a létezők *önmagukban*, stb.

A külvilág létezését tehát a tudati tény garantálja, mely más lenne, ha a testek nem léteznének, és nem lehet az ami, csak amennyiben a külvilág tárgyainak olyan állandó és mozdulatlan viszonyaik vannak egymás között és a tudati tényhez, melyek szükségszerű feltételei minden objektív fogalomnak.

Egy szembenálló ellenállást vagy erőt megragadó erőfeszítés érzékének eredeti működéséhez kapcsolódnak az abszolút objektumok eme alapelvei vagy fogalmai, melyek lényegileg különböznek az általános fogalmaktól és nem az *absztrakciónak* köszönhetik a létezésüket, feltéve, hogy nem különböztetjük meg az *aktív elvontat* mely a szubjektumból az objektumba reflektálódik a passzív elvonttól, mely a hasonló, stb. jelenségelemek összehasonlításának terméke.

„Ezek a fogalmak az első feltételei minden *ítéletnek*, minden *gondolatnak*. Ám hogy a valóságukról vagy az értékük természetéről nyilatkozzunk, először az *eredetüket* kellett kutatni, és ez az eredet homályos és rejtve van. Az objektumból erednek? Kizárólag a szubjektumhoz tartoznak? Nem az egyik és a másik kombinált akciójának és reakciójának termékei inkább? Milyen arányokban működnek össze egymással az elvek létrehozásában?” (69). Úgy törekedtünk meghatározni ezeket a kérdéseket, hogy visszamentünk egy eredeti *kauzalitáshoz* mely azonos az *én* tudatának tényével, valódi *alapelvéhez* az összes fogalomnak, melyek nem létezhetnének nélküle, noha ő meg lehet nélkülik.

Végül egyedül ebből az elvből dedukálható a fogalmak *egyszerű*, szükségszerű és egyetemes jellege. Ha típusuk az énben van, akkor nem kell többé kérdeznünk, hogy honnan ered ez az *egyedi jellegük*, mely kiváltképpen megkülönbözteti őket az összes *komparatív* fogalomtól. De maga az én, az elvek forrása egy *nálánál magasabb* elvtől függ, tudniillik egy legfőbb észről (*logos*-tól). Ez az ész az ember világossága; reflexió révén jut birtokába és nem sajátjaként birtokolja, miként a megvilágított testek, melyek visszaverik a fényt, nem fénylenek önmaguktól; s ha mindnyájan fénylenének, akkor nem látnánk őket. Azt kérdezni, hogy mekkora hitelt *érdemel* az ész ebben az emelkedett értelemben érve, melyet talán később megokolunk, annyi, mint azt kérdezni, hogy mekkora hitelt tehetünk hozzá a fényhez, mely megnyilvánítja nekünk ezt a látható világot, amikor egyébként hisszük, hogy ez a világ létezik, stb.

## Jegyzetek

Ez a fordítás Maine de Biran műveinek alábbi francia kiadása alapján készült: Maine de Biran: *Oeuvres* Tome X.-2. Dernière philosophie. Existence et anthropologie. Édité par Bernard Baertschi, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1989. 209–299. 1.

1. Megközelítő idézet Leibniz eme passzusából: „... s én nagyon szeretném tudni, hogyan juthatnánk el a lét eszméjéhez, ha magunk is létezők nem volnánk és így a létet magunkban nem találónók?” (Leibniz: *Újabb vizsgálódások az emberi értelemről*. Fordította és magyarázó jegyzetekkel ellátta: Rácz Lajos. Magyar Tudományos Akadémia, Budapest, 1930. I. könyv, I. fej. 23. §. 66. 1.) és „szerintem a reflexió elegendő arra, hogy a szubsztancia eszméjét magunkban, akik szubsztanciák vagyunk, megtaláljuk, s ez a fogalom egyike a legfontosabbaknak.” (Id. mű, I. könyv, III. fej. 18. §. 88. 1.)
2. Megközelítő és sűrített idézet a *Metafizikai elnélkedések*-ből: „De hiszen valami, nem tudom miféle hatalmas s furfangos csalo létezik, ki minden erejével azon van, hogy mindig megcsaljon? Mindegy. Ha engem csal, akkor semmi kétség sem lehet aziránt, hogy én vagyok; csalon csak amennyit akar, amíg én azt gondolom, hogy valami vagyok, nem fogja eszközölhetni, hogy ne legyek semmi. Miután tehát jól meggondoltam a dolgot s gondosan megvizsgáltam mindent, azt következtettem s szilárd igazságnak tartom, hogy ezen tétel, én vagyok, én létezem, szükségképpen igaz, valahányszor kiejtem, valahányszor eimemben megfogamzik.” (Descartes. II. *Elnélkedések a metafizikáról*. Fordította és magyarázatokkal ellátta Alexander Bernát. Franklin Társulat, Budapest, 1881. 63. 1.)
3. „Tehát bizonyos vagyok afelől, hogy vagyok, de még nem tudom világosan, ki vagyok.” (Descartes, u.o.)
4. „Ha a szubsztanciában kétfélet különböztetünk meg: az attribútumokat vagy állítmányokat, és ezen állítmányok közös alanyát, nem csoda, hogy ennél az alanynál semmi különöset sem tudunk elképzelni. Így kell lennie, mivel már mindazon attribútumokat elválasztottuk tőle, amelyek révén valami különöset el lehetne gondolni. Így ebben a *puszta alanyban* valamivel többet kívánni, mint ami szükséges annak elgondolására, hogy ez ugyanaz a dolog... annyi, mint lehetetlent kívánni és a saját föltevésünknek ellentmondani, amelyet akkor alkottunk, midőn absztraháltunk s az alanyt az ő saját tulajdonságaitól vagy akcideneciától elkülönítve fogtuk fel.” (Leibniz: *Újabb vizsgálódások*, II. könyv, XXIII. fej., 2. §, id. kiad. 221. 1.) Az absztrakciókat és konkrétumokat illetően lásd Theophilus előző választát.
5. A viaszdarab elemzése a második *Metafizikai elnélkedés*-ben található (id. kiad. 67–68. 1.).
6. Arnauld irányította rá a figyelmet a Szent Ágoston és Descartes közötti rokonságra. (Negyedik *ellenvetések a Metafizikai elnélkedésekkel szemben*, AT IX–I, 153. 1.) Ebben a részben Biran kétségkívül Descartes válaszára gondol: „Egyáltalán nem időzöm itt, hogy megköszönjem neki a segítséget amit azzal adott nekem, hogy megerősített engem Szent Ágoston tekintélyével (...) De először is megmondom, melyik helyen kezdtem bizonyítani azt, hogy *abból, hogy nem ismerek semmi egyéb dolgot ami a lényegemhez* vagyis a szellem lényegéhez tartozik, *hacsaknem azt, hogy olyan dolog vagyok, amely gondolkodik, hogyan következik az, hogy nincs is semmi egyéb dolog, ami csakugyan hozzá tartozik.*”
7. V.ö. HUME 7. *Tanulmány az emberi értelemről*, 183. 1.: „Hiába hordozzuk körbe tekintetünket a bennünket környező tárgyakon...”, idézet, melyet Engel így kommentál: „Ahe-lyett, hogy a tekintetét hordozná körbe, az izmait kellett volna használnia és kifagatnia” (Az erő fogalmának eredetéről, 148. 1.)

8. BOSSUET *Dicsőítő beszéd a misztériumokról*, Paris, Vrin, 1962, 2. nap, 4. Dicsőítő beszéd, 105. 1. Íme a pontos szöveg: „Minden gondolat a kifejezése és ezáltal a felfogása annak, aki gondolkodik, ha az, aki gondolkodik, önmagára gondol és önmagát érti meg.”
9. Biran az *Újabb vizsgálódások* két részletét parafrázálja itt: „A lét, a lehetőség, az ugyanaz eszméi annyira velünk született jellegűek, hogy valamennyi gondolatunkban és következtetésünkben ott szerepelnek s én úgy is tekintem őket, mint elménkre nézve lényeges dolgokat... Azt is mondtam már, hogy mi úgyszólván önmagunkkal is velünk születünk és mivel lények vagyunk, a lét velünk született és a lét ismerete önmagunk ismeretébe be van foglalva.” (I. könyv, III. fej. 3. §, id. kiad. 84. 1.) és I. könyv, I. fej. 23. §, melyet a fentebbi 1. jegyzetben idéztünk.
10. A „ híres filozófiai társaság ” a Berlii Akadémia.
11. V.ö. DESCARTES *Levél Arnould-hoz*, 1648 június 4 vagy július 16, AT V. 193. 1.: „Atqui necessarium videtur ut mens semper actu cogitet: quia cogitatio constituit eius essentiam, quemadmodum extensio constituit essentiam corporis, nec concipitur tanquam attributum, quod potest adesse vel abesse, quemadmodum in corpore concipitur divisio partium vel motum”; ford. in Alquié, III. köt. 855. 1.: „Szükségszerűnek tűnik számomra, hogy a lélek mindig aktuálisan gondolkodjék, mivel a gondolkodás alkotja a lényegét, miként a kiterjedés alkotja a test lényegét; és a gondolkodást nem úgy fogjuk fel mint attribútumot, mely hozzáilleszhető a gondolkodó dologhoz vagy elválasztható tőle, miként a testben képzeljük a részek felosztását vagy a mozgást.”
12. Hozzávetőleges idézete a következő mondat egy részletének: „animae non minus naturale est exercere actus reflexos seus seipsam intueri, quam alia extra se percipere, imo externa non cognoscit, nisi per cognitionem eorum quae insunt in ipsamet” (LEIBNIZ, *Animadversiones circa assertiones aliquas Theoriarum Medicae verae Clar. Stahl; cum eiusdem Leibnizii ad Shahlianas observationes responsionibus*, Dutens kiad., II. köt. 2. rész, 145. 1.) Ford.: „Nem kevésbé természetes a lélek számára reflektált aktusokat kifejteni vagy önmagát szemlélni, mint más dolgot önmagán kívül észrevenni; vagy inkább csak azoknak a dolgoknak a megismerése révén ismeri meg a külső dolgokat, melyek önmaga belsőjében vannak.”
13. V.ö. a fentebbi, az eredetiben 52. jegyzetet.  
HOBBS, *II. ellenvetés a második elmélkedéshez*, Filozófiatörténeti Szöveggyűjtemény, I. köt. Harmadik kiadás, Tankönyvkiadó, Budapest, 1966., 250. 1.: „De ebből az látszik következní, hogy a gondolkodó dolog valami, ami testi jellegű. Mert úgy látszik, hogy minden aktus alanyát kizárólag testi, vagyis anyagi értelemben foghatjuk fel...”
14. Kétségtelenül nem egy Leibniz-i idézetről van itt szó, hanem egy olyan részletből merített évről, melyet Biran fáradhatatlanul idéz, és amelyet fentebb adtunk meg az 1. jegyzetben.
15. Utalás Spinozára aki azt állítja: quae ostendunt id rerum natura non nisi unicum substantiam, existere, eamque absolute infinitum esse.” (Etika, Első rész, 10. Tétel, Megjegyzés. fordította: Szemere Samu, Magyar Helikon, Budapest, 1969. 15. 1.): „... amelyek azt mutatják, hogy a dolgok természetében csak egyetlen szubsztancia van, hogy ez feltétlenül végtelen...” V.ö. amit Degérendo mond Spinozáról: „A Világegyetem már csak egyetlen, oszthatatlan és végtelen szubsztanciát nyújtott. Nagyjából ugyanilyen gondolat vezette haddan az eleata metafizikusokat hasonló eredményre; Giordano Bruno, a középkorban, ugyanígy elindulva ugyanerre a végpontra jutott. Könnyű lenne kimutatni, hogy a szintetikus dogmatizmusnak, ha következetes marad, nem lehet más sorsa” (Összehasonlító történet, II. köt. 64. 1.).
16. V.ö. LEIBNIZ, *Újabb vizsgálódások*, III. könyv, III. fej. 6. §; id. kiad., 301. 1.: „Mert bármily paradoxonnak tűnjék is föl, lehetetlen nekünk az egyedekről ismeretet szereznünk és módot találnunk arra, hogy bármely dolog egyéniségét pontosan meghatározzuk, ha csak azt magát meg nem tartjuk; mert minden körülmény visszatérhet, a legkisebb különbségek

számunkra észreveghetetlenek... A legfigyelemreméltebb ebben az, hogy az *egyéniesség* magában foglalja a végtelenséget s csak az, aki ezt fölismerni tudja szerezhet ennek vagy annak a dolognak egyéniességi elvéről (principium individuationis) ismeretet, ami a világegyetem összes dolgainak egymásra gyakorolt befolyásából ered (ha azt helyesen értelmezzük)."

17. V.ö. a fentebbi, az eredetiben 49. jegyzetet.

BACON, *De Augmentis Scientiarum*, I. köt. I. 445. 1.: „*Veritas essendi et veritas cognoscendi idem sunt, nec plus a se invicem differunt quam radius directus et reflectus.*” Ford. Riaux, I. köt. 57. 1./ F. Ancillon újból elővette ezt a részletet és így fordította a „Tudomány és igazság”-ban, in *Irodalmi és filozófiai művek* (Paris, Nicolle et Schoell, 1989), II. köt. 210. 1.: „A létezések igazsága és az ismeretek igazsága egy és ugyanaz a dolog, s csak úgy különböznek egymástól mint egy közvetlen sugár egy visszavert sugártól.”

18. Biran Malebranche-ra és Hume-ra utal itt, akik azonosítják a vágyat és az akaratot (lásd például *Az igazság kutatása*, I. köt. III. könyv, I. rész, IV. fej., 2. §, 1. és II. rész, II. fej. 428. 1. *Tanulmány az emberi értelemről*, 187. 1) és tagadják, hogy az ok valóságos befolyásra utal (lásd például *Az igazság kutatása II. köt., VI. könyv, II. rész, III. fej. 313. és 315. 1.; Tanulmány az emberi értelemről*, 196. 1.).

19. V.ö. például *Az igazság kutatása*, I. köt., 447. 1.: „Lelkeink mindenképpen Istentől függenek. Mert ahogyan ő az, aki érezteti velünk a fájdalmat, az örömet és az összes többi érzetet a természeti egyesítés révén melyet köztük és a testünk között hozott létre ami nem más, mint az ő rendelete és általános akarata: Úgy ő az, aki a természeti egyesítés révén, melyet szintén létrehozott az ember akarata és ama fogalmak képzeke között, melyeket az Isteni lény végtelensége zár magába, megismerteti velük mindazt amit megismernek, és ez a természeti egyesítés szintén csak az ő általános akarata.”

20. Ha a vég szót olvassuk, akkor Biran azt jelzi itt, hogy a *Jegyzet*hez csatolni akarta az ő *Leibniz filozófiai tanításának kifejtését*, melyet az *Általános életrajz*, Paris, Michaud, 1819 számára állított össze.

21. Noha gyakran találkozunk ezzel a meggondolással Birannál, nem találtuk meg ezt a Descartes-i tételt. Ám Royer-Collard kis művében (*Académie de Paris, Faculté des Lettres, Modern filozófiai történeti előadások, A harmadik év első előadása*, Paris, De Fain, 1813 december) olvassuk ezt a részletet a *cogito* kritikája után: „a gondolkodás törvénye mely előhívja a tudat énjét az aktusaiból ugyanaz, mint amely az indukció mesterkedésének közreműködésével előhívja a percepció anyagi szubsztanciáját a minőségiből. Semmilyen más törvény nem korábbi nála; ő cselekszik az értelem első műveletében; egyedül általa születik meg az összes létezés. Az elemzés itt megáll, mint az emberi hit első törvényénél. Ha képesek lennénk tovább visszamenni, akkor a dolgokat önmagukban látnánk; mindent tudnánk” (15. 1.).

22. Nem találtunk ilyen állítást Locke-nál, aki azonban állít egy hozzá közelíthető tételt, noha más szavakkal: „... a személyes azonosság mibenlétének megállapítására meg kell gondolnunk a személy szó jelentését. Azt hiszem, ez annyi, mint gondolkodó, értelmes lény, akinek esze és eszmélődése van, el tudja gondolni magát mint önmagát, mint különböző időkben és helyeken levő ugyanazt a gondolkodó lényt. Ezt csupán azon tudat révén cselekszi, amely a gondolkodástól elválaszthatatlan, és – nekem úgy tűnik – annak lényegéhez tartozik, mert senki sem vehet észre semmit anélkül, hogy észre ne venné, hogy észreveszi” (*Értekezés*; Második könyv, XXVII. fej., 11. § Akadémiai Kiadó, Budapest, 1964. I. kötet 330. 1.; v.ö. ugyancsak 17. §, id. kiad. 335–336. 1.). Még ha Biran Locke-nak tulajdonítja is ezt a tézist (később is hivatkozik rá), mégis meg kell jegyeznünk, hogy többször megtaláljuk, idézőjelek nélkül, a birani életműben: *Az ember fizikai és morális oldalának viszonyában* (Művei, VI. köt., Paris, Vrin, 1984.) 32. 1. – „a tudat lévén a fő és az egyetlen jellemzője a gondolkodó léleknek tulajdonított műveleteknek” –, olyan helyen, ahol nincs szó

## JEGYZET A LÉTEZÉS FOGALMÁRÓL

- Locke-ról, és *A közvetlen apercepcióról*-ban (Művei, IV. köt.) 128–129. 1. – „a tudat vagy a közvetlen apercepció az egyetlen jellegzetessége az összes módusznak vagy bármilyen aktusnak melyek a léleknek mint a gondolkodás szubjektumának vagy mozgási képességek tulajdoníthatók”.
23. V.ö. STAHL, *Theoria medica vera, Physiologia*, I. szakasz, *De vita et sanitate*, 1 tag, *De scopo seu fine corporis*, 8. § I. köt. 204. 1. Ford. in *Orvosi-filozófiai és gyakorlati művek*, III. köt. 28–29. 1.
24. V.ö. *a fentebbi*, az eredetiben 150. jegyzetet.  
V.ö. P. BAYLE, *Különféle művek*, III. köt., La Haye, 1727. 786a 1.: „az akarat aktusát akár egy külső ok kényszeríti ránk, akár mi magunk hozzuk létre, egyaránt igaz lesz, hogy akarunk, és hogy érezzük, hogy akarunk; és minthogy ez a külső ok annyi örömet keverhet az akarásba melyet ránk kényszerít, amennyit csak akar, néha azt érezhetjük, hogy akarunk aktusai végtelenül tetszenek nekünk és hogy legerősebb hajlamaink ösvényén vezetnek bennünket. Egyáltalán nem érzünk kényszert: ismeritek a maximát, *voluntas non potest cogi*: nem értitek meg világosan, hogy egy szélkakas, akire mindig egyidejűleg erőltetik rá a mozgást a horizont egy bizonyos pontja felé és a vágyat, hogy elforduljon ettől az oldaltól, meg van győződve róla, hogy magától mozog, hogy beteljesítse a vágyakat melyeket táplál?” Ez a rész ugyancsak idézve van az *Enciklopédia* „Szabadság” cikkében (v.ö. IX. köt. 468–469. 1.).
25. Ez a filozófus d'Alembert.
26. V.ö. LOCKE, *Értekezés*, Második könyv, II. fejt.
27. V.ö. *a fentebbi* 5. jegyzetet.
28. Ezt a skolasztikus maximát jelsül LEIBNIZ-nél találjuk meg, *Újabb vizsgálódások*, II. könyv, 1. fejt., 2.§; id. kiad. 95. 1. és a *Port-Royal logikájá*-ban, Paris, 1752. 11. 1.
29. A XIV. kézirat címe *Ancillon különböző passzusainak vizsgálata (70 különböző formátumú oldalból álló kézirat, a szerző fogalmazványai)* az 1851-es (kinyomtatott, de nem publikált) Rendszeres katalógus szerint, 24. 1. A második katalógusban a XX. számot viseli (v.ö. *Mainz de Biran Kiadatlan művei*-nek Naville-féle kiadását, III. köt., 574–575. 1.).
30. F. ANCILLON, „Tanulmány a szkepticizmusról” in *Irodalmi és filozófiai művek*, II. köt., 36–38. 1. A számokat Biran tette hozzá.
31. V.ö. LEIBNIZ, *Új rendszer a szubsztanciák természetéről és érintkezéséről*, Válogatott filozófiai írásai, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986. 185–201. 1. Lásd ugyancsak DEGÉRENDO, *Összehasonlító történet*, II. köt., 105. 1.: „a reprezentatív erő” hipotézise „...lehetővé teszi neki, hogy (a gondolkodást) mint a Világegyetem tükrét fogja fel egyedül ama korrelációk hatása révén, melyeket az erő az összes létezővel tart fenn.”
32. Condillac foglalkozik a szobor látásával az *Értekezés az érzetekről* Első rész, 11. fejezetben (Magyar Helikon, Budapest, 1976. 86–103. 1.), de nem találtuk itt semmiféle előfordulását sem a „változatos” szónak; Birannak mégis igaza van alapjában véve, mert az abbé azt mondja a 9.§-ban id. kiad. 103. 1.: „... ha például egyszerre a sárga, a bíborszín és a fehér, akkor egy adott pillanatban inkább sárga lesz, egy másikban inkább bíborszínű, egy harmadikban pedig inkább fehér. Úgy érzi, hogy ő maga az összes szín, amelyet lát...”
33. Utalás Condillac-ra és az *Értekezés az érzetekről*-jére.
34. V.ö. *a fenti* 30. jegyzetet.
35. *A természet és a kegyelem ésszerűen megalapozott elvei*, 3.§, Leibniz: Válogatott filozófiai írásai, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986. 294. 1. Biran módosította a szöveget: „Minden egyszerű szubsztancia vagy monász, mely egy összetett szubsztancia (mint például egy állat) középpontját és egyedüliségének elvét alkotja, körül van véve... ezzel a központi monással, úgy ... mint egy középpont-félében...”
36. V.ö. BACON, *De Augmentis Scientiarum*, IV., 3., I. köt. 610. 1.: „Videmus enim quasi omnibus corporis naturalibus inesse vim manifestam percipiendi”. Ford. Riaux, I. köt.,

218. 1.: „Látjuk, hogy az összes természeti testben létezik egy bizonyos érzékelő képesség.” Bacon, ezen az oldalon, a különbségről is beszél, mely az érzékelés és az érzés között létezik.
37. V.ö. LEIBNIZ, *Újabb vizsgálódások*, II. könyv, 4. fejl., 5.§.
38. Ez a kifejezés Pál apostolnak a korinthusbelieknek írt második leveléből (5,4) van véve: „Mert a kik e sátorban vagyunk is, sóhajtozunk megterheltetvén; mivelhogy nem kívánunk levetkőztetni, hanem felöltöztetni, hogy a mi halandó, elnyelje azt az élet.”
39. MAGENDIE, *Tanulmány az idegrendszer funkcióira vonatkozó néhány új felfedezésről*, Paris, 1823.
40. Ez az ügyes megfigyelő Rey Régis (Cazillac), aki ezt mondja *A lélek természeti és rendszeres története* című művében (London, 1789, I. köt., 26–28. 1.): „A szerv aktuális látása vagy legalábbis a fogalma nagy segítségre van, hogy jól megismerjük az általunk megtenni szándékozott mozgásokkal arányos erőfeszítések mennyiségét, és, hogy helyesen tudjuk alkalmazni ezt az erőfeszítést arra a tagra melyet mozgatni kell. Az érzés helyes viszonya az érintett részhez ugyancsak tőle függ. Miután láttam egy beteget, aki fél testére bénulni látott egy újabb agyvérzéses roham után, kíváncsi voltam, hogy maradt-e neki valamilyen érzés és valamilyen mozgás az érintett részekben: megfogtam ezért a kezét az ágytakarója alatt; meghajlítottam és erősen megszorítottam az egyik ujját, ami egy kiáltást csalt elő belőle: ugyanígy téve mindegyik ujjával minden alkalommal heves fájdalmat érzett; de nem tudta hova vonatkoztatni őket. Kezemet a kezébe helyeztem és kértem, hogy szorítsa meg: az összes ujjának a gyenge nyomását éreztem egyidejűleg ekkor: kértem, hogy külön az egyik ujjával szorítson meg; ám egyszerre szorított az összes ujjá. Azt mondja nekem, hogy a kezét látva talán jobban teljesítené a feladatot, csakugyan, mihelyt látta a kezét, nem csupán sokkal jobban hajlította az ujjait, hanem elég jól hajlította őket egymás nélkül is. Gyakran végezve és több napon keresztül ugyanezeket a kísérleteket és többször megszorítatva az ujjait a szeme előtt, sikerült neki, noha letakarták a kezét, tökéletesen mozgatnia az ujjait egymástól függetlenül és a fájdalmat pontosan a megszorított újra vonatkoztatnia. Ez a megfigyelés sejtette velem, hogy ezekben a bénulásfajtákban a lélek elveszíti motorikus erejét, a megfelelő mozgáshoz szükséges erőfeszítése arányában ismeretét vagy emlékéit; különösen azt a módot felejté el, ahogyan az erőfeszítést pontosan arra a szervre kell alkalmazni, melyet néz. Mindezek az állapotok kétségkívül az agy egy bizonyos állapotától függenek, elvesznek a változással melyet a betegség okoz ebben a szervben, és talán ez a fő oka bizonyos bénulásoknak.”
41. Utalás Epiktétosz életének Origenész által elmesélt epizódjára (*Contra Celsum*, VII., 53): amikor a mestere alávetette a lábát a tortúrának, Epiktétosz azt mondja neki nagy nyugodtan: „El fogod törni!”, és amikor megtörtént, egyszerűen hozzátette: „Megmondtam neked!”
42. V.ö. a fenti, az eredetiben 105. jegyzetet.  
V.ö. *Fiziológiai kutatások az életről és a halálról*, 1. rész, VII. cikk, 2.§, különösen 196–197. 1.: „Könnyű ennek alapján felfogni a magzat mozgását; nála egyáltalán nem, miként majd a felnőtté az állati élet része; működése egyáltalán nem tételez fel előreleléző akaratot amely irányítja és amely szabályozza tetteit; csupán szimpatikus effektusa neki, melynek elve a szerves életben van.”
43. A fogalmak látása Istenben olyan tézis, melyet Malebranche nagyon gyakran hangoztat. V.ö. például *Az igazság kutatása*, I. k., 434–435, 437–439, 444, 450, III. köt. 148–150. 1.
44. V.ö. ARNAULD, *Az igazi és a hamis fogalmakról*, in *Antoine Arnauld Úr Művei*, Paris–Lausanne, d'Arnay, 1780, 38. köt. V. fejl. 199. 1.: „Összes észleleteink lényegileg reprezentatív modalitások.”
45. V.ö. a fenti 21. jegyzetet.



46. V.ö. MALEBRANCHE, *Az igazság kutatása*, III. köt., X. megvilágosodás, 141–142. 1.: A szellem „a fény segítségével látja a dolgokat, amikor világos fogalma van róluk és amikor e fogalomhoz fordulva felfedezheti az összes tulajdonságot melyekre képesek... Istenben vagy egy mozdulatlan természetben látjuk mindazt amit fény vagy világos fogalom révén ismerünk meg.” „Az affektív érzeteket” illetően „melyeket a lélek csak a testéhez viszonyít” és amelyekről Biran beszél, meg kell jegyezni, hogy ez Malebranche számára tévedés: „A lélek szinte nem képes megakadályozni annak elismerését, hogy (az érzetek) valamilyen módon hozzá tartoznak: oly módon, hogy nem csupán úgy ítél, hogy az objektumokban vannak, hanem azt is, hogy a testének tagjaiban vannak, amely testet önmaga részének tekint” (id. mű, I. köt., I. könyv, XII. fejt., 5.§: „Az érzeteket kísérő tévedések”, 139. 1.), mivel egy érzet „lelkünk módosulása azzal szemben ami a testben történik amivel egyesítve van” (id. mű, I. köt., I. könyv, XIII. fejt. 1.§: „Az érzetek meghatározása”, 143. 1.).
47. V.ö. NEWTON, *Optice*, Lausanne et Geneve, Bourget, 1740, 28. kérdés, 298. 1.: „*Annon ex phaenomenis constat, esse Entem incorporeum, viventem, intelligentem, omnipraesentem, qui in spatio infinito, tanquam sensorio suo, res ipsas intime cernat, penitusque perspiciat, totasque intra se praesens praesentes complectatur; quarum quidem rerum id quod in nobis sentit et cogitat, imagines tantum ad se per organa sensuum delatas, in sensorio suo percipit et contuetur?*” Ford. Optika, Paris, Leroy, 1787, II. köt., 229. 1. (ez a fordítás nem egyezik a szöveggel, nevezetesen egy lényeges ponton: nem említi az isteni *sensorium*-ot). V.ö. ugyancsak *Optice*, 328. 1.; ford. II. köt., 277. 1.
48. Megközelítő idézete az *Igazság kutatásának*, I. könyv, X. fejt., 5.§, 127. 1., jegyzet: „Ez a zavaros okoskodás vagy ez a természetes ítélet, mely a testre alkalmazza azt, amit a lélek érez, csak olyan érzet, melyet összetettnek mondhatunk.”
49. V.ö. CONDILAC, *Értekezés az érzetekről*, Első rész, 11. fejt., 8.§, id. kiad. 97. 1.: „Szoborunk tehát mintha színes felületnek érezné magát, amikor úgy ítél magáról, hogy egyszerre több szín. (...) Színes kiterjedésnek érzi tehát magát...”
50. Az „adag” kifejezést illetően, ahogyan Bichat használja, lásd a fentebbi, az eredetiben 115. jegyzetet.  
V.ö. BICHAT, *Fiziológiai kutatások az életről és a halálról*, 1. rész, VII. cikk, 3.§, 113–114. 1.: „Ha gondolatom visszaadása érdekében egy közönséges kifejezéssel élhetnék, akkor azt mondanám, hogy ilyen adagra elosztva egy szervben, az érzékenység állati, és hogy egy ilyen másik, alacsonyabb adagra elosztva, organikus. Márpedig ami az érzékenységi adagot változtatja, az hol a természeti rend... hol a betegségek.”
51. V.ö. CONDILLAC, *Értekezés az érzetekről*, Második rész, 5. fejt., id. kiad. 119. 1.: „Miól ismer rá a szobor a saját testére? – Hogyan jön rá, hogy vannak más testek is?”
52. V.ö. a fenti, az eredetiben 108. jegyzetet.  
DESTUTT DE TRACY, *Az ideológia elemei*, Paris, Courcier, 1817. Újranyomása: Vrin, 1970), Első rész, VII. fejt., 125. 1.: „amikor egyik tagunk mozog, idegeink megrendülnek, olyan érzetet kapunk, melyet mozgási érzetnek nevezünk. Amikor a mozgás megszűnik, az érzet megszűnik.”
53. Biran szabadon parafrázál itt egy részletet egy Des Bosses-hez írt levélből: „*Si corpora mera essent phaenomena, non ideo fallerentur sensus. Neque enim sensus pronuntiant aliquid de rebus metaphysicis. Sensuum veracitas in eo constitit, ut phaenomena consentiant inter se, neque decipiamur eventibus, si rationes experientis inaedificatas probe sequamur (...) si corpora mera essent phaenomena, existerent tamen ut phaenomena, velut Iris*” (Dutens kiad., II. köt., 319. 1.; Gerhardt kiad., II. köt., CXXVIII. levél, 516. 1.).
54. V.ö. CONDILLAC, *Értekezés az érzetekről*, Második rész, 5. fejt., 2.§, id. kiad. 122. 1.: „Ha saját magát érinti, csak akkor fogja fölfedezni, hogy teste van, amikor különböző részeket különít el benne, és önmagát mindegyik részben ugyanannak az érző lénynek ismeri

- meg; azt pedig, hogy vannak más testek, csakis akkor fogja fölfedezni, ha nem talál magára azokban a dolgokban, amelyeket érint.”
55. V.ö. LOCKE, *Értekezés*, Második könyv, VIII. fej., 9.§, id. kiad. 123–124. 1.: „Az így tekintett tulajdonságok a testekben először is olyanok, hogy a testtől teljesen elválaszthatatlanok, akármilyen állapotban legyen is az a test; olyanok, hogy a test bármilyen módosulásokat és elváltozásokat szenved, bármiféle erőket is fejtenek ki vele szemben, azokat állandóan megtartja (...) Ezeket a test eredeti vagy elsődleges tulajdonságainak hívom, amelyekről megfigyelhetjük, hogy egyszerű ideákat keltenek bennünk, mint tömörség, kiterjedés, alak, mozgás vagy nyugalom és szám.” V.ö. a 10.§-t is.
56. V.ö. LOCKE, *Értekezés*, Második könyv, VIII. fej., 15.§, id. kiad. 126. 1.: „... a testek elsődleges tulajdonságainak ideái a testekhez hasonlítanak... de azok az ideák, amelyeket bennünk ezek a másodlagos tulajdonságok keltenek, a testekhez semmiben sem hasonlítanak. Magukban a testekben semmi sincsen, ami ideájukhoz hasonló volna. A testekben, amelyeket róluk elnevezünk, csupán az erő van meg arra, hogy azokat az érzeteket bennünk fölkeltsék...”
57. Biran itt a *Tanulmány az emberi ismeretek eredetéről* eme részletére utal, 1. rész, 1. szakasz, 1. fej., 1.§ (Le Roy kiad., I. köt., 6. 1.): „Akár felemelkedtünk, hogy metaforikusan beszéljünk, az egekig, akár a mélységbe szálltunk le, egyáltalán nem lépünk ki magunkból, s mindig csak a saját gondolkodásunkat ismerjük meg.”
58. Ezekkel a szavakkal végződik Voltaire *15. Filozófiai levele* (in *Vegyes írások*, Paris, La Pléiade, 1961, 66. 1.). V.ö. Jóh, XXXVIII., 11: Usque huc venies et non procedes amplius.
59. A pontos szöveg így kezdődik: „Az intuíciók megadták az embernek...”
60. V.ö. a fenti 53. jegyzetet.
61. V.ö. KANT, *Az érzékelhető és az értelemmel fölfogható világ formájáról és elveiről* (Székfoglaló értekezés, 1770) in Tengelyi László: *Kant* (Függelék), Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1988., II. rész, 6.§, 190. 1.: „Itt szükséges fölhívnom a figyelmet az *elvolt* szó ropant kétértelműségére, mert azt nézetem szerint mihamarabb ki kell küszöbölnünk, nehogy az értelmi ismeretekre irányuló vizsgálódásunkon foltot ejthessen.”
62. V.ö. KANT, *A tiszta ész kritikája*, A transzcendentális elemtan második része, A transzcendentális logika, Bevezetés, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981., 71. 1.: „Gondolatok tartalom nélkül üresek, szemléletek fogalmak nélkül vakok.”
63. V.ö. ANCILLON, „Tanulmány a Németországban megjelent metafizika létezéséről és legutóbbi rendszereiről” in *Irodalmi és filozófiai művek*, II. köt., 136. 1.: „az igazat megvallva kell valami rejtettnek lennie a szubjektum és az objektum mögött, ám ez a létezés vagy ez a bármiféle lét számunkra ismeretlen, és számunkra egyenértékű x-szel. Soha nem remélhetjük és érzékek nem képesek feltárni nekünk, és a fogalmak csak a jelenségek világára alkalmazhatók.”
64. LEIBNIZ, *Méditationes de cognitione, veritate et ideis*, Germhardt kiad., IV. köt., 425. 1.; Dutens kiad., II. köt., 17. 1.: „An vero unquam ab hominibus perfecta institui possit analysis notionum, sive and ad *prima* possibilia, ac notiones irresolubiles, sive (quod eodem redit) ipsa absoluta attributa Dei, nempe causas primas, atque ultimam rerum rationem, cogitationes suas reducere possint, nunc quidem definire non ausim.” Ford. in *Válogatott kis filozófiai művek*, 14. 1.: „Mégis nem merném még eldönteni, hogy az emberek képesek-e valaha is tökéletes elemzését elvégezni a fogalmaknak, azaz visszamenni gondolataiktól a *lehetséges első*ig és a felbonthatatlan fogalmakig, vagy, ami ugyanazt jelenti, Isten abszolút attribútumaihoz mint az első okokhoz és minden dolog legvégső okához.”
65. V.ö. LEIBNIZ, *id. mű*, Gerhard kiad., IV. köt., 422. 1.; Dutens kiad., II. köt., 14. 1.: „Est ergo cognitio vel obscura, vel clara; et clara rursus vel confusa vel distincta; et distincta, vel inadaequata, vel *adaequata*: item vel symbolica, vel intuitiva: et quidem si simul

adaequata, et intuitiva sit, perfectissima est." Ford. in *Válogott kis filozófiai művek*, 9. 1.: „Márpedig egy ismeret vagy homályos vagy világos; egy világos ismeret a maga részéről vagy zavaros vagy tiszta; egy tiszta ismeret vagy inadekvát vagy adekvát, és még vagy szimbolikus vagy intuitív: ha egyidejűleg adekvát és intuitív, akkor a lehető legtökéletesebb.”

66. V.ö. LEIBNIZ, *A természet és a kegyelem ésszerűen megalapozott elvei*, 3.§, id. kiad. 294. 1.
67. LEIBNIZ, *Újabb vizsgálódások*, II. könyv, VIII. fej., 9. és 13.§, id. kiad. 116. és 117. 1.: „Talán ki lehetne mondani, hogy amikor az erő fogalmilag érthető és megmagyarázható valami, az *elsőrendű tulajdonságok* közé sorolandó; ellenben amikor az csak érzékelhető és csak zavaros képzetet szül, akkor a *másodrendű tulajdonságok* közé kell sorolnunk. (...) Nem szabad azt képzelni, hogy a színnek vagy fájdalomnak ezen eszméi önkényesek és semmi viszonyban vagy természetes kapcsolatban sem állanak okaikkal...”
68. V.ö. F. ANCILLON, „Tanulmány a szkepticizmusról”, 40–41. 1.: „Azt tudakoltuk, hogy vajon a minőségek, melyeket a tapintás fedez fel a testekben, minőségek, melyek konstituálni látszanak őket mint a kiterjedés, az alak, az áthatolhatatlanság ugyancsak nem a létezők egyszerű viszonya-e hozzánk miként az édes vagy a keserű, a meleg és a hideg érzetei. Ha nem mutathatnánk ki ezt a tézist, akkor nem mutathatjuk ki az ellenkező tézist sem; ez a bizonytalanság ébresztett kétséget a külvilág létezése iránt.”
69. Ez az idézet F. ANCILLON következő részletéből való, „Tanulmány a szkepticizmusról”, 42–43. 1.: „Maradtak az alapelvek vagy azok a fogalmak, melyek nem általános fogalmak, s amelyek születésüket és eredetüket nem az absztrakciónak köszönhetik. Minden gondolat és minden ítélet elsődleges feltételei; a kétely, mely ezekkel az általános fogalmakkal szemben támadt, nem mulaszthatta el őket is elérni; mert ahhoz, hogy valóságukról és értékük lényegéről nyilatkozzunk, az eredetüket kellett kutatni, és az eredetük homályos és rejtett. Az objektumból jönnek-e? A szubjektumra vonatkoznak-e? Az egyik és a másik kombinált akciójának a termékei-e? Milyen arányban működik közre mindkettő az elvek létrehozásában? Ki tudja? Az alapelveknek látszólag szükségszerű és egyetemes jellegük van; ez a szükségszerűség és ez az egyetemesség valóságos-e vagy csupán komparatív? Ha nem komparatív, akkor honnan származik ez az egyedi jellegük? Ez annak kérdésését jelentette, hogy mi az ész? Mit tehet és milyen bizalmat érdemel?”



**SÖREN KIERKEGAARD**

**FILOZÓFIAI TÖREDÉKEK**

**A HALÁLOS BETEGSÉG**

Fordította: Gyenge Zoltán  
A fordítást az eredetivel egybevetette: Dani Tivadar

Søren Aabye Kierkegaard 1813. május 5-én született Koppenhágában. Anyja Sørensdatter Lund, apja volt házvezetőnője és második felesége. Apja (1756–1838) jómódú gyapjú és gyapotkereskedő. Gyermekkorát a protestáns vallás rigorózus elveit csaknem fanatikusan érvényesíteni akaró apa – aki talán a jütlandi pusztán megesett bűnét, amikor elkeseredésében mint még pásztorfiú megátkozta Istent, akarja kompenzálni –, és a sokkal gyengédebben szeretett közvetítő anyja személye határozza meg.

1830. októberében iratkozik be a koppenhágai egyetemre, ahol közel tíz évig tanul. Az 1830–40-es évek a virágzó dán hegelianizmus korszaka, ezért nem meglepő, hogy az egyetemen Kierkegaard megismerkedik *Hegel* tanaival. 1837-ben ismeri meg az akkor 14 éves *Regina Olsent*. Apja 1838-ban meghal, de halála előtt elmeséli fiának a „jütlandi esetet”, melyet ő ettől kezdve mint „tragikus hübriszt” visel magán. 1840. szept. 10-én eljegyzi Reginát, ám az eljegyzést 1841 őszén felbontja, mégpedig minden különösebb magyarázat nélkül. Ez az élmény későbbiekben is jelentős hatással lesz művei hangvételére. Még ebben az évben Berlinbe utazik, ahol *Schelling* előadásait hallgatja, s közben egyszerre több művét is dolgozik. 1843. október 13-án jelenik meg egy koppenhágai kiadónál három mű: *A Félelem és reszketés*, *Az ismételés*, és *A három építő beszéd*, valamint még ugyanebben az évben a *Vagy-vagy*. 1844-ben két rendkívül jelentős írása *A szorongás fogalma* és a *Filozófiai töredékek*, valamint 1845-ben a *Stádiumok az élet útján* lát napvilágot.

Az 1843–46 közti időszakot részben a pszeudo írások (álnéven írott művek) és az ún. építő beszédek jellemzik. Ezt a korszakot kívánja lezárni a *Lezáró tudománytalan utóirat a Filozófiai töredékekhez* c. mű. 1846-ra esik a híres „Korsar” affér, Kierkegaard támadása e buvárlap (Korsar) ellen. A második korszakát a különböző szellemű építő beszédek jellemzik (1847, 1848, 1849.). Kiemelkedő, s talán az egész életmű legmélyebb írása *A halálos betegség* 1849. júliusában jelenik meg. 1854-ben meghal a korábban rá oly nagy hatást gyakorló Mynster püspök, mely esemény teljesen felszabadítja mindenféle vélt kötöttség alól, s az egyházzal kapcsolatban korábban is érzett ellenérzéseinek nyíltan hangot is ad (pld. 1854-ben cikket ír *Az igazság tanúja volt-e Munster püspök* címmel), s 1855. októberében ki is lép az egyházból. E szakításnak a „dokumentuma” *A pillanat* című műve. 1855. október 2-án megbetegszik és a Frederik kórházba kerül, ahol november 11-én meghal.

### Művei magyarul:

Önvizsgálat ajánlva a kortársaknak (ford. Szeberényi Lajos) Békéscsaba, 1929.

Isten változatlansága (ford. Szeberényi Lajos) Békéscsaba, 1929.

Az egzisztencializmus c. antológia (részletek) (szerk. Köpeczi Béla) Budapest

Kierkegaard írásaiból (részletek) (szerk. Suki Béla) Budapest, 1969.

Vagy-vagy (ford. Dani Tivadar) Budapest, 1978.

Félelem és reszketés (ford. Rácz Péter) Budapest, 1986.

Filozófiai töredékek .....	77
Közjáték .....	77
1. §. A levés .....	77
2. §. A történeti .....	78
3. §. A múltbeli .....	79
4. §. A múltbeli felfogása .....	80
Melléklet: Alkalmazás .....	84
A halálos betegség.....	86
C. A betegség formái (a kétségbeesésnek) .....	86
A. A kétségbeesés vizsgálata kizárólag a szintézis elemeire, s nem azon tényre reflektáltan, hogy tudatos-e vagy sem .....	86
a) A kétségbeesés, a végesség és végtelenség felől szemlélve.....	86
α) A végtelenség kétségbeesése a végesség hiánya .....	87
β) A végesség kétségbeesése a végtelenség hiánya .....	89
b) A kétségbeesés, a lehetőség és szükségszerűség felől szemlélve.....	90
α) A lehetőség kétségbeesése a szükségszerűség hiánya .....	90
β) A szükségszerűség kétségbeesése a lehetőség hiánya .....	92
Kierkegaard jegyzetei .....	95
Jegyzetek .....	97





## Filozófiai töredékek

### Közzjáték

Nagyobb-e a múltbéli szükségszerűsége, mint a jövőbeli  
avagy  
szükségszerűbb lett-e a lehetséges, mint amilyen volt, azzal, hogy valósággá lett?  
(...)

### 1.§. A levés

Miként változik meg az, ami létrejön, avagy mit jelent a levés<sup>1</sup> (Tilblivelse, Werden) megváltozása (mozgás, kinészis)? Minden más változás (átváltozás, alloiószis) azt feltételezi, hogy amivel a változás történik, az jelen van, még akkor is, ha a változás már nincs jelen. Másként van azonban a levéssel, mert ha a keletkező a levés változásában önmagában nem marad változatlan, akkor a keletkező már nem ez, hanem valami más, s így a kérdés egy másik meghatározásban téved (metabaszisz eisz allo genosz), mivel a kérdező ebben az esetben a levés változásában valami mást lát, s ez számára a kérdést összezavarja, vagy pedig a keletkezőben téved, s ezért nem is tud rákérdezni. Ha egy terv (Plan, Entwurf) keletkezése következtében megváltozik, akkor ez már nem ugyanaz a terv lesz; ám ha viszont nem változik, akkor miben áll a levés megváltozása? Ez a változás tehát nem a lényegre, hanem a létre vonatkozik, s átmenet a nem jelenvaló-létből a jelenvaló létbe. Azonban ennek a nem-létnek, melyet a keletkező elhagy, szintén jelen kell lennie; mert különben „a keletkező nem maradna változatlan a levésben”, kivéve ha egyáltalán nem is lett volna, s így a levés változása más okból ismét csak teljesen különbözne mindenféle más változástól, mivel nem is lenne változás; mert mindenféle változás mindig feltételez valamit. Ez a nem-létként létező lét a lehetőség, míg a létként létező lét a valóságos lét, avagy a valóság; s így a levés változása átmenet a lehetőségből a valóságba.

Keletkezhet-e a szükségszerű? A keletkezés változás, ám mivel a szükségszerű egyfolytában és folyvást ugyanazon a módon csak önmagához viszonyul, nem változhat meg. Minden levés *szenvedés*, és a szükségszerű nem tud szenvedni, nem tudja elviselni a valóság szenvedését, ami abban áll, hogy a lehetséges (s nem csupán a kizárt, hanem a feltételezett lehetséges is) a valósággá válás pillanatában semminek bizonyul; mivel a valóság *megsemmisíti* a lehetőséget. Mert minden keletkező éppen a levéssel bizonyítja azt, hogy nem szükségszerű, hiszen a szükségszerű az egyetlen, amely nem keletkezhet, mivel a szükségszerű már *van*.

Nem a lehetőség és a valóság egysege-e azonban a szükségszerűség?<sup>23</sup> – Mit jelent ez tulajdonképpen? A lehetőség és a valóság nem a lényegben, hanem a létben külön-

bőznek egymástól, miként lehetne hát ebből a különbözőségből egy olyan egységet alkotni, mely egység a szükségszerűség lenne, amely nem lét-, hanem lényegmeghatározás, mivel a szükségszerűség lényege az, hogy van. Ily módon a lehetőség és a valóság szükségszerűséggé alakulásával együtt egy másik lényeggé is válna, ami nem jelent változást, és azáltal, hogy szükségszerűséggé vagy szükségszerűvé lenne, éppen azzá válna, amely a levést feltétlen kizárja, s ez éppúgy lehetetlen, ahogy önellentmondás. (Az arisztotelészi tétel a „lehetséges”, az „esetleg lehetséges”, és a „nem lehetséges”-ről.<sup>4</sup> – A helyes és a helytelen állításokról szóló tan (Epikurosz) zavarólag hat, mivel a lényegre s nem a létre reflektál, s ezért ezen az úton semmit sem ér el, különös tekintettel a jövőbeli meghatározására.<sup>5</sup>) A szükségszerűség egészében véve önmagáért van; így semmi sem keletkezik szükségszerűséggel, ahogy a szükségszerűség sem lesz, vagy valami pusztán azért mert keletkezik, nem lesz szükségszerű. Egyáltalán semmi sincs pusztán azért, mert szükséges, a szükségszerű azonban azért létezik, mert szükséges, vagy azért, mert szükségszerű. A valóság sem bír több szükségszerűséggel, mint a lehetséges, mivel a szükségszerű egyformán különbözik mindkettőtől. (Arisztotelész tanítása ezért szól a lehetséges és a szükségszerű kapcsolatának két módjáról. Azonban már a kezdőtétel is hibás: minden, ami szükségszerű, az lehetséges. S hogy ne mondjon ellentmondó, sőt önellentmondó dolgokat a szükségszerűről azzal segít magán, hogy megalkotja a lehetséges két módját, ahelyett, hogy elismerné: a kiinduló tétel a hibás, mivel a szükségést nem lehet a lehetőséggel összekapcsolni.)

A levés megváltozása a valóság, s az átmenet a szabadság révén történik. Nem szükségszerű a levés sem a keletkezés előtt, hisz akkor nem keletkezhette, sem utána, mert akkor nem keletkezett volna.

Minden levés a szabadság és nem a szükségszerűség által történik; egyetlen keletkező sem lesz egy alaptól, de minden egy okból ered. S minden ok végül is egy szabadon ható okban gyökerezik. A közbenső okok azt a csalóka képzetet keltik, mintha a levés szükségszerű lenne, az igazság viszont az, hogy ők is mint keletkezettek, végül is a szabadon ható okra vezethetők vissza. Még természeti törvények segítségével sem magyarázható meg a levés szükségszerűsége, mielőtt egyértelműen a levésre reflektálunk. Így van ez a szabadság megnyilvánulásaival ha nem hagyjuk, hogy ezek a megnyilvánulások megtévesszenek bennünket, hanem a szabadság levésére reflektálunk.

## 2.§. A történeti

Minden, ami keletkezett eo ipso történeti; és ha történetileg semmi más nem állítható róla, a történeti döntő predikátuma kinyilváníthatja: hogy keletkezett. Annak, aminek levése szimultán levés (egymásmellettiség, tér)<sup>6</sup> sincs más története csupán ez, de ha így (en masse) tekintjük, és nem vesszük figyelembe, amit egy szellemdúsabb szemlélet különös értelemben természet-történetinek nevez, akkor a természetnek is van története.

A történeti azonban a múltbeli (mivel a jelenvaló a jövőbelivel való érintkezésében még nem lett történeti), miként mondhatnánk tehát a természetről, hogy történeti, ami-

kor az közvetlenül jelenvaló, nem gondolnánk-e arra a szellemdúsabb szemléletre ezzel? A nehézség abból ered, hogy a természet túlságosan elvont ahhoz, hogy az idő vonatkozásában szigorúbb értelemben dialektikus lehessen. A természet tökéletlensége, hogy egy másik értelemben nincs történelme, a tökéletessége pedig, hogy mégis ezt sejteti, (mert keletkezett, s ennyiben múltbeli; viszont itt van, s így jelenvaló), mindazonáltal az örök tökéletessége, hogy ugyanúgy nincs történelme, ahogy az egyesnek sem, mely mivel jelen van, abszolút nem történeti.

Ámde a levés önmagában egy megkettőződést is tartalmazhat, azaz: a saját levésén belüli levés lehetőségét. Szigorúbb értelemben ez az a történeti, mely az időre nézve dialektikus. A levés, mely itt a természet levésével közös, egy lehetőség, mégpedig egy olyan lehetőség, mely a természet teljes valóságát jelenti. Ez a tulajdonképpeni történeti levés egy olyan levésen belül történik, melynek állandóan itt kell lennie. A különös történeti levés egy feltételeken szabadon ható ok által jön létre, mely ismét csak az abszolút szabadon ható okra utal vissza.

### 3.§. A múltbeli

Ami megtörtént, az megtörtént, nem fordítható vissza; s így nem is változtatható meg (a sztoikus Chrysispos és a megari Diodoros vizsgálja.)<sup>7</sup>

Ez lenne hát a szükségszerűség megváltoztathatatlansága? A múltbeli megváltoztathatatlanságát egy változás, a levés hozta létre, de egy ilyen megváltoztathatatlanság nem zár ki mindenféle változást, mivel ezt sem zárta ki; hiszen (az időhöz való dialektikus viszonyban) a változás csak akkor lehetetlen, ha egyben minden pillanatban is lehetetlen. Csak akkor lehet a múltbelit szükségszerűként szemlélni, ha elfeledkezünk arról, hogy keletkezett; de talán ez a feledékenység is szükségszerű?

Ami tehát megtörtént, úgy történt meg ahogy, s ez már megváltoztathatatlan; azonban akkor ez lenne a szükségszerűség megváltoztathatatlansága? A múltbeli megváltoztathatatlansága abban áll, hogy valós így-léte nem lehet mássá, amely viszont abból következik, hogy a lehetséges hogyan-léte nem lehetett volna más. Ezzel szemben a szükségszerű megváltoztathatatlansága azt jelenti, hogy állandóan és folyvást ugyanazon a módon viszonyul önmagához, minden változást kizár, s nem elégszik meg a múltbeli megváltoztathatatlanságával, amely – ahogy korábban már rámutattunk – nemcsak egy korábbi változás irányában dialektikus, amelyből származik, hanem dialektikusnak kell lennie egy magasabb változással szemben is, amely őt megszünteti (pl. a bánat megváltoztathatatlansága, amely egy valóságot akar megszüntetni).

A jövőbeli még nem történt meg, ezért azonban nem kevésbé szükségszerű, mint a múltbeli, mivel ez története által nem vált szükségszerűvé, éppen ellenkezőleg, története mutatta meg, hogy nem szükségszerű. Ha a múltbeli szükségszerű lett volna, úgy nem vonhatnánk le ebből ellentétes következtetést a jövőbelire nézve, sőt ebből épp az következne, hogy a múltbelihez hasonlóan a jövőbeli is szükségszerű. Ha már egy ponton is megjelenhetne a szükségszerű, akkor a továbbiakban már sem múltbeliről, sem a jövőbeliről nem beszélhetnénk. A jövőbeli megjósálása (pórféciaja) és a múltbeli

szükségyszerűségének a megértése egy és ugyanaz, s csak a divat teszi, hogy egy kornak az egyik tetszik-e, avagy a másik. A múltbeli viszont egy keletkezett; a levés a valóság megváltozása a szabadság révén. Ha tehát a múltbeli szükségyszerűen keletkezett volna, nem tartozna többé a szabadsághoz, azaz: nem tartozna többé ahhoz, mely által keletkezett. Így a szabadság komikussá vagy szánalmassá válna, hisz abban lenne hibás, amihez semmi köze, amit megszülné, azt a szükségyszerűség elnyelné, s így ő maga sem lenne más, mint illúzió, s ugyanígy a levés is; a szabadság boszorkányság, a levés pedig vaklárma lenne csupán. (1)

#### 4.§. A múltbeli felfogása

A természet mint a tér meghatározása csak közvetlenül jelenvaló. Mindabban, ami dialektikus az idő irányában, az a kettősség fedezhető fel, hogy miután jelen volt, múltbeliként létezhet tovább. A tulajdonképpeni történeti mindig a múltbeli (vége van, s hogy egy éve vagy egy napja, az indifferens), s mint múltbelinek van valóságossága; ugyanis az bizonyos, hogy megtörtént; azonban épp ez, hogy megtörtént, egyben a bizonytalanságát is jelenti, mely bizonytalanság újra és újra megakadályozza a felfogást abban, hogy a múltbelit úgy tekintse, mint amely öröktől fogva így van. Csupán a bizonyosság és bizonytalanság ellentmondásában, mely a keletkezett s így a múltbeli megkülönböztető jegye,<sup>8</sup> érthető meg a múltbeli; mert ha másképp fogjuk fel, a felfogás önmagát is (hogy ő felfogás) miként a tárgyat is (hogy efféle dolog, tárgy lehet számára) félreérti. A múltbelinek minden olyan felfogása, amely célszerűen igyekezett megérteni a múltbelit annak megkonstruálásával, csupán célszerűen tévedett. (A manifestálódás elmélete, mely a konstrukció helyére lép, első látszatra megtévesztő lehet, de a következő pillanatban ismét jön a következő konstrukció és a szükségyszerű manifestáció.)<sup>9</sup>

A múltbeli nem szükségyszerű, mert keletkezett; és éppen ezért nem vált szükségyszerűvé (ez ellentmondás lenne), és még kevésbé lesz szükségyszerű egy felfogás által. (Az időbeli távolság miatt csalatkozik az értelem, ahogy a térbeli távolság miatt van érzékszalódás. Az egyidejű nem látja szükségyszerűnek a keletkezőt, csak ha már évszázadok telnek el a szemlélő és a levés közt – akkor fedezi fel a szükségyszerűséget, hasonlóan ahhoz, aki a négyzetet távolról kereknek látja.) Ha a múltbeli az értelmezés által szükségyszerűvé válna, akkor elnyerné azt, amit a felfogás elvesztene, mivel valami egészen mást fogna fel, s így csak egy nyomorúságos értelmezés lenne. Ha a már megértett az értelmezésben változik meg, úgy az értelmezés félreértéssé válik. Nem kölcsönöz szükségyszerűséget a jelenvalóról való tudás a jelenvalónak, a jövőbeliről való előrelátás a jövőbelinek (Boethiusz), s a múltbeli tudása sem a megtörténtnek, mert egyetlen értelmezés, ahogy egyetlen tudás sem adhat hozzájuk semmit.

Ezért a múltbelit megértő, a *Historico-philosophus*, egy hátrafelé tájékozódó próféta (Daub).<sup>10</sup> Prófétaasága azt jelenti, hogy a múltbeli bizonyossága ugyanolyan bizonytalanságon alapul, mint a jövőbelié, a lehetőségen (Leibniz – a lehetséges

világok), s ebből a múltbeli nem *születhet meg* szükségszerűen, „mert szükséges, hogy a szükségszerű önmagát előfeltételezze” (nam necessarium se ipso prius sit, necesse est). A történész tehát ismét a múltbelivel szembesül, ugyanaz a szenvedély hajtja, mint a levésért való szenvedélyes érzést, azaz: a csodálkozás. Ha a filozófus éppenséggel semmin se csodálkozik (mert kinek jutna eszébe, hogy egy szükségszerű konstrukciót megcsodáljon, ha csak nem egy új ellentmondás révén), akkor a történetivel sincs semmi dolga; mert mindenütt, ahol a levésről van szó (s így a múltbelinél is), ott a legbizonyosabban létrejött bizonytalansága; (ez a levés bizonytalansága is) egyedül ezzel, ezzel a filozófus számára méltó szükségszerű szenvedéllyel fejezhető ki (Platón–Arisztotelész). Lehet a keletkezett akár a legbiztosabb, s ebbe a csodálkozás eleve a beleegyezését adhatja, amikor azt mondja: „ha ez nem történt volna meg, ki kellene találni” (Baader), akkor a csodálkozás szenvedélye önmagával is ellentmondásba kerül, ha a keletkezettre szükségszerűséget akar ráfogni, és önmagát bolondnak akarja tartani. – Már a Módszer szó és fogalom is kielégítően mutatja, hogy a keletkezésben levő, mely itt szóba jöhet, teleologikus; ámde minden ilyen pillanatban adódik egy szünet (itt a csodálkozás megpihen és a levésre vár), s éppen mert a cél<sup>11</sup> külsődleges, ez a levés és a lehetőség szünete. Ha csak egy út lehetséges, akkor a cél nem kívül, hanem az előrehaladásban van, önmaga mögött, mint az immanens előrehaladásnál.

Ennyit a múltbeli felfogásáról. Föltételezzük azonban, hogy a múltbeli ismerete adott; ám hogyan juthatunk birtokába? A történeti közvetlenül nem érzékelhető, mivel magán viseli a levés *csalárdságát*. Egy esemény vagy egy természeti jelenség közvetlen élménye nem azonos a történeti élményével, mivel a *levés* közvetlenül nem érzékelhető, csak a jelenvalóság; azonban a történeti jelenvalóságának magánvalóan (i sig, an sich) levése van, különben nem lenne az ami.

A közvetlen érzéki észrehevés és közvetlen megismerés nem hazudhat. Már ez is mutatja, hogy a történeti nem lehet ezeknek a tárgya, mivel a történetiben benne van az a csalárdság, ami a levésnek a sajátja. A közvetlenhez kapcsolódó levés ugyanis csalás, mert azt teszi kétséggé, ami a legszilárdabban áll. Így például ha a megfigyelő megpillant egy csillagot, az abban a pillanatban kétséggé válik számára, mivel tudatosul benne, hogy a csillag keletkezett. Ez olyan, mintha a reflexió a csillagot elvonatkoztatná az érzékektől. Így tehát világos, hogy a történetihez szükséges érzéknek a történetihez kell alkalmazkodnia, s rendelkeznie kell azzal a képességgel, hogy a saját bizonyosságából a bizonytalanságot kiküszöbölje, mely a levés bizonytalanságának felel meg, s mely bizonytalanságot a következő kettősség jellemzi: a nem-létező semmissége és a megsemmisített lehetőség (det Ikke-Vaerendes Intethed, og den tilintetgjorte Mulighed; die Nichtigkeit des Nicht-Seienden, und die zunichtegemachte Möglichkeit), mely egyidejűleg minden más lehetőség megszüntetését is jelenti. Éppen ilyen természetű a hit, mert a hit bizonyosságában mint megszüntetett újra és újra jelenvaló a bizonytalanság, mely ilyenténképpen a levéshez hasonlatos. A hit ily módon abban hisz, amit nem lát: nem hiszi, hogy a csillag létezik, mert látható, azt hiszi, hogy a csillag keletkezett. Egy eseményre ugyanez vonatkozik. A megtörtént dolog közvetlenül megismerhető, azonban ahogy megtörtént, az semmi esetre sem, ahogy történése sem, még akkor sem, ha – ahogy mondani szokás – az ember orra előtt történik. A

már megtörtént csalárdsága az, hogy megtörtént, s hogy ez az átmenet a semmiből, a nem-létből és a sokféle lehetséges „hogyan”-ból ered. A közvetlen érzék és közvetlen megismerés semmit sem sejt abból a bizonytalanságból, amellyel a hit tárgyához közeledik, de abból a bizonyosságból sem, amely a bizonytalanságból kifejlődik.

A közvetlen érzékelés és megismerés nem hazudhat. Azért fontos ennek a megértése, hogy megértsük a kételyt, s hogy ezzel a hit igaz helyét újra megadjuk. Bármennyire is furcsának tűnik, ez a gondolat képezi a görög kétely lényegét. Mindazonáltal nem olyan nehéz ezt megérteni, vagy azt, hogy milyen fényt vet ez a vallásra, ha nem zavar bennünket teljesen össze a mindenben való hegei kétely, amely ellen valóban nem lehetnek érveink; mert amit a hegelianusok mondanak erről, abban mintha szerény kételyünket fejeznék ki, amennyiben persze minden a helyén van, hogy bármiben is kételkedtek volna. A görög szkepszis visszafogott volt (ítélettől tartózkodás – epokhé); a görögök nem a megismerés, hanem az akarat erejénél fogva kételkedtek (megtagadták az elfogadást – metriopathein). Éppen ezért a kételkedés egyedül csak a szabadsággal, egy akaratú aktussal szüntethető meg, amit minden görög szkeptikus értene, mivel ő önmagát is megértette; ámde ő nem is akarta kételkedését megszüntetni, mivel éppen, hogy kételkedni *akart*. Ebben kell tehát hagynunk őt, anélkül persze, hogy ostobaságában követnénk, hisz ő azt gondolja, hogy az ember szükségképpen kételkedik, s ami még nagyobb bolondság, hogy a kétely e feltevessel – ha ez így van – megszüntethető. A görög szkeptikus nem az érzék és a közvetlen megismerés helyességét tagadja, hanem azt állítja, hogy a tévedés az általam levont következtetésből ered. Ha képes lennék tartózkodni a következtetéstől, sohasem csalatkoznék. Így például a közlőről négyeszlőletesnek látott tárgyat érzékeim távolról kereknek mutatják, vagy a pálca a vízben törtnék mutatkozik, jóllehet mihelyt kiemeljük kiderül, hogy egyenes; így tehát semmiképp sem az érzék csalt meg, hanem az csap be, ha ebből következtetést vonok le a pálcára vagy a tárgyra nézve. Ezért volt a szkeptikus állandóan a lebegés<sup>12</sup> állapotában, s éppen ezt *akarta*.

Amennyiben tehát a görög szkepszist vizsgálódó, kétségbe vonó, kutató filozófiának (philosophia dzétetiké, aporetiké, szkeptiké) nevezték, úgy ezek a meghatározások nem fejezik ki a görög kételynek azt a sajátosságát, hogy az ismeretet állandóan csak a számára legfontosabb érzékelési mód körülbástyázásáért használta, s ezért az ismeret tagadott eredményét tetikusan (thetikosz) nem is akarta kimondani, nehogy abba a hibába essen, hogy következtetett. Az érzékelési mód volt számukra a legfontosabb. „Az ítéllettől tartózkodást a görög szkeptikusok olyan célnak nevezték, melyet árnyék gyanánt a megingathatatlan követ,” telosz de szí szkeptikói phaszí tén epokhén, hé szkiasz tropon epakoluthei hé atarakszia. (Diogenész Laertius IX. 107.) (2) – Ezzel szemben könnyen belátható, hogy a hit egy szabad aktus, egy akaratnyilvánítás, nem pedig ismeret. A levésbe vetett hittel megszüntette önmagában a bizonytalanságot, mely a nemlétező semmisségének (Ikkerværendes Intethed; Nichtigkeit des Nicht-Seienden) felel meg; a keletkezett így-létébe vetett hittel pedig a keletkezett lehetséges hogyan-létét szüntette meg mégpedig anélkül, hogy egy másik így-lét lehetőségét tagadta volna, s így számára a keletkezett így-léte lesz a legbiztosabb.

Ha tehát az, ami a hit által lesz történetivé, és mint történeti a hit tárgya lesz (a kettő ugyanaz), közvetlenül jelen van, és közvetlenül felfogható, nem hazudik. Hasz-

nálja tehát a kortárs a szemét stb., de jól ügyeljen a következtetésre. Közvetlenül nem ismerheti fel, hogy valami keletkezett; mivel a levés első megnyilvánulása éppen a kontinuitás megszakadása. Abban a pillanatban, amikor a hit elhiszi, hogy valami keletkezett, megtörtént, kétségessé teszi a megtörténtet és keletkezettet a levésben, és így-létét a levés lehetséges hogyan-létében. A hit következtetése ezért nem következtetés, hanem döntés, s ezért a kétely kizárt. Amikor a hit arra a következtetésre jut: ez jelen van, *ergo* keletkezett, úgy tűnhet, hogy az okozatról az okra való következtetésről van szó. Mindazonáltal ez nem egészen van így, és ha így is lenne, emlékeztetnünk kell arra, hogy a megismerés következtetése az okról az okozatra, vagy helyesebben az alapról a következményre történik (Jacobi).<sup>13</sup> Nincs ez egészen így azért sem, mert közvetlenül nem érzékelhetem, nem ismerhetem fel, hogy az, amit közvetlenül érzékelek, okozat, mert ez csupán közvetlenül van. Csak hiszem, hogy okozat; mert ha ki akarom mondani róla, hogy okozat, ezzel már kétségessé tettem a levés bizonytalanságában. Ám ha a hit így dönt, akkor a kétely megszűnik, ebben a pillanatban a kétely egyensúlya és indifferenciája nem a megismerés, hanem az akarat erejénél fogva szűnik meg. Így a hit talán a legvitathatóbb (mert eltünt belőle a kétely bizonytalansága, amely a *kétértelműben* (dis-putare) erős és legyőzhetetlen) és legkevésbé vitatható új minőségének erejénél fogva. A hit a kétely ellentéte. A hit és a kétely nem két fajtája a megismerésnek, amelyek egymással való összefüggésükben meghatározhatók; mert egyik sem megismerési aktus, egymással ellentétes szenvedély. A hit a levéshez való érzék, a kétely pedig tiltakozás mindenféle következtetéssel szemben, amely túl akar lépni a közvetlen érzékelésen és közvetlen megismerésen. A kételkedő nem tagadja például a saját jelenlétét, de következtetést nem von le, mert nem akar csalódnai. Ha a dialektikát arra használja, hogy az egymással ellentétes dolgokat egyformán valószínűvé tegye, úgy kételyét nem ennek a következtetésben tartja meg, mert ezek csupán külső erődök, emberi alkalmazkodások; ezért nincs eredménye, még negatív eredménye sem (mert ez egy elismerő megismerés), hanem az akarat erejénél fogva elhatározza, hogy visszahúzódik és tartózkodik a következtetéstől (ítélettől tartózkodó filozófia – philosophia ephektiké).

Aki a történetivel nem egyidejű, annak az érzék és megismerés közvetlensége helyett (melyek a történetit egyébként sem tudnák megérteni) a kortársak tudósítása marad, melyhez ugyanúgy viszonyul, mint a kortársak a közvetlenséghez; mert ha az elmesélten a tudósításban változtattak is, akkor sem teheti meg, hogy nem ért egyet a tudósítással, és úgy teszi történetivé, hogy közben nem változtatja történetietlenné önmagában. A tudósítás közvetlensége, vagyis az ami azt jelenti, hogy a tudósítás jelen van, a jelenvaló közvetlensége. E jelenvalóban azonban az a történeti, hogy keletkezett, a múltbeliben, hogy azáltal volt jelenvaló, hogy keletkezett. Amint ez utóbbi a múltbeliben hisz (nem ennek valóságában, mert ez a megismerés dolga, ami a lényegre vonatkozik és nem a létre; hanem abban, hogy úgy volt jelenvaló, hogy keletkezett), fennáll a levés bizonytalansága; s e bizonytalanságnak a nem-létező semmissége – a valóságos így-lét lehetséges hogyan-léte (Ikke-Vaerendes Intehed – det virkelige Saaledes's mulige Hvorledes; Nichtigkeitkeit des Nicht-Seienden – das mögliche Wie-sein des wirklichen So-sein), ugyanolyannak kell lennie számára, mint a kortárs számára, s kedélyének is éppoly tűnékeny lebegésnek kell lennie, mint a kortárs kedélyének. Nincs

meg már tehát többé közvetlensége önmaga számára, s a levés szükségszerűsége sem, hanem csupán a *levés így-léte*. Bár a későbbi szemlélő a kortárs kijelentése miatt hisz, ámde csak abban az értelemben, ahogyan a kortárs hisz a közvetlen érzékelés és megismerés szerint, azonban ahogy a kortárs sem lehet biztos általuk, úgy a későbbi szemlélő sem a tudósítás alapján.

\*\*\*

Így a múltbeli egyetlen pillanatban sem válik szükségszerűvé, mint ahogy a keletkezésakor sem volt szükségszerű, vagy akkor sem, amikor a vele egyidejűnek szükségszerűként mutatkozott, aki ezt el is hitte, pontosabban: hitte, hogy keletkezett; mert a hit és a levés egymásnak felelnek meg, és a lét megszüntetett határozmányaira – a múltbelire és jövőbelire – vonatkoznak, és a jelenvaló is csak a lét megszüntetett határozmányai alatt tekinthető olyannak, mint ami keletkezett; ezzel szemben a szükségszerű a lényegre vonatkozik úgy, hogy a lényeg meghatározása éppen a levés kizárása. A lehetőség, amelyből a lehetséges – ami valóságossá lett –, lépett elő, folytonosan a keletkezettet kíséri, és az évezredek távlatából is a múltbeli mellett marad; így a későbbi mihelyt ismét kimondja, hogy keletkezett (s ezt azért teszi, mert elhiszi) megismétli ennek lehetőségét, miközben teljesen közömbös, hogy a lehetőség pontos képzetéről van-e szó avagy sem.

## Melléklet Alkalmazás

Amit itt elmondtunk, az a közvetlenül történetire érvényes, amelynek ellentmondása egyedül az, hogy keletkezett, s ez a levés ellentmondása; (3) nem hagyhatjuk újból becsapni magunkat azzal, hogy mintha könnyebben megértenénk azt, hogy valami keletkezett a keletkezése után, mint előtte; mert aki ezt gondolja, az épp azt nem érti, hogy keletkezett, legfeljebb csak a jelenvaló közvetlen ismeretével és az érzékeléssel bír, s ebben a levés nincs benne.

Most azonban térjünk vissza költeményünkhöz<sup>14</sup> és feltételezésünkhöz, hogy Isten volt. Ami a közvetlen történetit illeti, igaz az, hogy nem történetileg keletkezett a közvetlen megismerés vagy érzékelés számára s a kortársnak éppoly kevésbé, mint a későbbinek. A történeti ténynek (mely költeményünk tartalma) az a sajátos magyarázata, hogy nem közvetlenül történeti, hanem egy önellentmondáson alapuló tény (ami jól mutatja, hogy nincs különbség a közvetlen kortárs és a későbbi között, mert önellentmondást és kockázatot vállalva is, megvan az egyetértés abban, hogy a közvetlen egyidejűség egyáltalán nem előnyös.) Ámde ez mégis egy történeti tény, de csakis a hit számára. A hitet itt tehát mindenekelőtt közvetlen és általános jelentésében értjük a történetihez való viszony szempontjából; később viszont különös értelemben kell használnunk úgy, hogy ez a szó csak egyszer fordulhat elő, azaz: többször, de csak egyetlen kotextusban. Az ember örökervényűen nem *hiszi*, hogy Isten jelen van, mégha ezt



feltételezi is. Ez egy félreértett szóhasználat. Szókratész nem hitte, hogy Isten jelen van. Istenről való tudása az emlékezetből származott, s Isten jelenléte egyáltalán nem volt számára történeti jellegű. Hogy istenismerete nagyon is tökéletlen volt-e összevetve azzal, ami a mi föltételezésünk szerint magáról Istenről fennáll, nem tartozik itt ránk, hiszen a hitnek nem a lényeghez, hanem a léthez van köze, és az a feltételezés, hogy Isten jelenvaló, az őt örökként, és nem történetiként határozza meg. A történeti az, hogy Isten *keletkezett* (az egyidejű szemszögéből), hogy ő azáltal volt jelenvaló, hogy *keletkezett* (a későbbi szempontjából). De éppen ebben van az ellentmondás. Ugyanis senki sem válhat ezzel a történeti ténnyel egyidejűvé (vö. fentebb); hanem ez, mivel levésről van szó, a hitre tartozik. Itt nem az igazság érdekes, hanem az, hogy egyet akarunk-e érteni azzal, hogy Isten keletkezett, miáltal Isten örök lényege a levés dialektikus meghatározásaiba helyeződik.

A történeti tény így fennáll; és nincs közvetlen egyidejűsége, mivel az első potenciában (általános értelemben vett hit) e tény történeti; és nincs közvetlen egyidejűsége a második potenciában sem (különös értelemben vett hit), mivel egy ellentmondáson nyugszik. Azonban ez utóbbi azonosság azok közül, melyek az idő vonatkozásában leginkább különböznek egymástól, elnyeli azt a különbséget, mely az időbeli viszony szerint az első viszony különbözőségeire áll fenn. Amikor a hit ezt a tényt a maga tárgyává változtatja, amikor ez önmaga számára történetivé lesz, a levés dialektikus meghatározottságait ismétli meg. Évezredek telhetnek el, az a tény sok következményt vonhat maga után, pusztán ezért még nem válik nagyobb mértékben szükségszerűvé (és maguk a következmények is az utoljára érvényes szemléletben csak feltételesen szükségszerűek, hiszen alapjuk a szabadon működő ok), a legnagyobb fonákságot elhallgatják, hogy neki a saját következményei alapján kellene szükségszerűnek lennie, mivel azonban a következmények oka valami másban szokott rejleni, ez nem alapozza meg őket. Ha a kortárs vagy a korábban élő ezen kívül még számos előkészületre, jelzésre, szimptomára figyelne is fel, ettől a tény még nem lenne szükségszerű, mivel ez is keletkezett, azaz: e tény jövőbeliként éppoly kevésbé szükségszerű, mint múltbeliként.

## A halálos betegség

### C.

#### A betegség formái (a kétségbeesésnek)

A kétségbeesés formáinak elvontan kell megnyilvánulniuk, azáltal, hogy azokra a mozzanatokra reflektálunk, melyekből az „én” mint szintézis áll. Az „én” a véges és a végtelen szintézise. Ez a szintézis azonban egy viszony, és egy viszony, mely bár levezetett, önmagához viszonyul, s ez a szabadságot jelenti. Az „én” (Selvet, Selbst) a szabadság. A szabadság azonban a lehetőség és a szükségszerűség meghatározásában álló dialektikus.<sup>15</sup>

Valójában a kétségbeesést a tudat meghatározása alatt kell szemlélni; az, hogy tudatos-e vagy sem, tesz lényegi különbséget kétségbeesés és kétségbeesés között. Természetesen fogalmilag tekintve minden kétségbeesés tudatos; amiből azonban nem következik az, hogy akit éppen kétségbeesettnek kell nevezni, az ennek tudatában is van. Így tehát a tudat a döntő. S egyáltalán a tudat, azaz az öntudat az, mely döntő az „én” számára. Minél több tudat, annál erősebb „én”, annál erősebb akarat; minél erősebb akarat, annál erősebb „én”. Egy embernek, ha nincs akarata, nincs „én”-je sem, ezzel szemben annál erősebb az öntudata, minél nagyobb az akarata.

### A.

#### A kétségbeesés vizsgálata kizárólag a szintézis elemeire, s nem azon tényre reflektáltan, hogy tudatos-e vagy sem

##### a) A kétségbeesés, a végesség és végtelenség felől szemlélve

Az „én” a végesség és a végtelenség tudatos szintézise, egy önmagához való viszonyulás, melynek feladata az, hogy önmaga legyen, ami csak az Istenhez való viszonyon keresztül valósítható meg. Azonban az ember önmagává válása konkrétta válást jelent. A konkrétta válás sem végessé sem végtelenné levést nem jelent, mert ami konkrétta válik az egyben egy szintézis. E fejlődés tehát abban áll, hogy az ember az „én” végtelenítésében (Uendeliggjorelse, Verunendlichkeit) önmagától végtelenül eltávolodik, a végessé tételben (Endeliggjorelse, Verendlichkeit) pedig önmagához végtelenül visszatér. Ha tehát az „én” nem lesz önmaga, akkor kétségbeesik, s vagy tud erről, vagy nem. Ezáltal egy „én” minden pillanatban levésben van, amikor jelen van, mert nem a lehetőség szerinti (kata dünamin) „én” valóságos, hanem csak az, amely jelen-

való létet kap. Amennyiben tehát az „én” nem válik önmagává, nem lesz önmaga; azonban, hogy nem lesz önmaga, az éppen a kétségbeesés.

### α) A végtelenség kétségbeesése a végesség hiánya

Hogy ez így történik, annak oka a dialektikusban van, hogy az „én” egy szintézis, s az egyik oldala a másikkal folytonosan ellentételezett. A kétségbeesés egyik formája sem ragadható meg önmagában (ez dialektikátlan), hanem csak az ellentétre reflektáltan. Az ember a kétségbeesett állapotát a kétségbeesésben közvetlenül írhatja le, ahogy a költő teszi, azáltal, hogy számára a választ megadja.<sup>16</sup> Ha a kétségbeesés azonban csak az ellenkezőjén keresztül határozható meg, és ha a válasznak is költőinek kell lennie, akkor a kifejezés színességében a dialektikusan ellentételezettnek az árnyalatát kell tartalmaznia. Ezért minden egyes emberi egzisztencia, mely vélhetőleg végtelenné lett, vagy csak az lehetne, azaz minden egyes pillanat, amelyben egy emberi egzisztencia végtelenné lett, vagy csak az lehetne, a kétségbeesés. Ugyanis az „én” egy olyan szintézis, amelyben a véges a korlátozó, a végtelen a kiterjesztő tényező. A végtelenség kétségbeesése ezért a fantasztikus, a határ nélküli; ugyanis az „én” egyedül akkor egészséges és mentes a kétségbeeséstől, ha éppen a kétségbeesésén keresztül önmagán átlátva Istenre támaszkodik.

A fantasztikus nyilvánvalóan a fantáziával van a legszorosabb viszonyban; azonban a fantázia ismét csak az érzéssel van kapcsolatban, megismerés és akarat, úgy hogy egy embernek egy fantasztikus érzése, egy fantasztikus ismerete, egy fantasztikus akarata lehet. A fantázia a végtelenné tevés médiuma; más, mint az egyéb képességek – ha úgy tetszik, az a képesség, mely instar omnium létezik. Az ember érzése, ismerete és akarata végül is azon múlik, hogy milyen fantáziája van, vagy ha akarjuk azon, hogyan reflektálódik, azaz magán a fantázián. A fantázia végtelenítő reflexió, ezért az idős Fichte joggal feltételezte még az ismeretre vonatkoztatva is, hogy a fantázia a kategóriák forrása.<sup>17</sup> Az „én” reflexió, és a fantázia reflexió, az „én” tükörképe, mely az „én” lehetősége. A fantázia tehát minden reflexió lehetősége, és e médium intenzitása az „én” intenzitásának a lehetősége.

S egyáltalán, a fantasztikus az, ami az embert a végtelenbe elviszi, s önmagától eltávolítva megakadályozza, hogy önmagához visszatérhessen.

Így például az „én” egyre inkább elpárolog, ha az érzés fantasztikussá válik, míg végül az absztrakt érzékenység egy fajtája lesz, mely embertelenül (umenneskeligt, unmenschlich) nem az emberhez tartozik, hanem ezen az embertelen módon egyik vagy másik absztraktum sorsában osztozik, például az in abstracto értelemben vett emberiségében. Ahogyan az önmagán uralkodni képtelen köszvényes is az idő markában van, hisz önkéntelenül is megérzi az időváltozást stb. éppígy van ez azzal, akinek az érzése fantasztikussá vált, mert bár bizonyos értelemben végtelenné lett, ámde nem úgy, hogy elnyeri, hanem hogy fokozatosan elveszti önmagát.

Ugyanez történik az ismerettel is, ha fantasztikussá válik. Az „én” fejlődésének a törvénye az ismeret vonatkozásában az, – ha igaz, hogy az „én” önmaga lesz – hogy

az ismeret gyarapodása az önismeret mértékének felel meg, vagyis minél több mindent ismer meg az „én”, annál inkább ismeri meg önmagát. Ha nem ez történik, akkor az ismeret, mennél jobban gyarapodik, annál inkább embertelenné válik, s az emberi „én”, nem jobban és nem kevésbé, de ugyanúgy eltűnik, mint ahogy emberek tűntek el a piramisok miatt, vagy ahogyan az orosz kürtzenében is embereket tűntetek el egy taktus kedvéért.

Ha fantasztikussá lesz az akarat, egyre inkább elpárolog az „én”. Az akarat nem folyamatosan válik ugyanolyan mértékben konkréttá, ahogy absztrakttá, úgyhogy az akarat minél inkább elnyeri a végtelenséget a szándékban és elhatározásban, annál inkább jelenidejű és egyidejű lesz önmagával az azonnal megvalósítható feladat kis részletében, úgyhogy ő az önmagától *legnagyobb távolságban* (ha a szándékban és elhatározásban a legnagyobb végtelenséget elnyerte), ugyanabban a pillanatban *legközelebb* is lesz önmagához a munka végtelenül kicsiny részletének az elvégzésekor, mely részlet még ma, ebben az órában, ebben a pillanatban elvégezhető.

S ha az érzés, a megismerés, vagy az akarat fantasztikussá lett, akkor a teljes „én” is azzá lehet, akár egy inkább aktív formában, ha az ember tudniillik a fantasztikumba kapaszkodik, akár egy inkább passzív formában, ha attól elszakad – de mindkét esetben morális felelőséggel. Ezért az „én” egy fantasztikus létezőként van jelen az elvontan végtelenítettben vagy az elvontan izoláltban, folytonosan a hiányzik a saját „én”-je, melytől egyre jobban eltávolodik. Így például a vallás területén. Az istenhez való viszony egy végtelenítés; ám ez a végtelenítés egy embert fantasztikusan úgy ragadhat magával, hogy mámorra válik. Ez olyan lehet egy embernek, mintha nem bírná ki, hogy Isten számára van, mivel ez az ember nem képes önmagához visszatérni, önmagává válni. Egy ilyen fantasztikus módon hívővé vált ember azt mondaná (hogy őt egy válasszal konkretizáljuk): „Köztudott, hogy egy veréb élélhet anélkül, hogy tudna arról, hogy Isten számára van. Más azonban azt tudni, hogy mi Isten számára vagyunk, és azt követően értelmünket ugyanabban a pillanatban nem elveszíteni vagy semmivé válni!”

Ámde azért, mert egy ember fantasztikussá és így kétségbeesetté vált – bár ez sokszor nyilvánvalóvá is válik – még egészen jól élédegélhet ebben az állapotban, és olyan embernek látszik, aki az időbelivel törődik, megházasodik, gyereket nevel, becsülete és tekintélye van – s közben talán senki sem tud arról, hogy mélyebb értelemben nincs „én”-je. Ebből általában nem csinálnak nagy ügyet, hisz az „én” az, mely után ebben a világban senki sem érdeklődik, sőt kifejezetten veszélyes a meglétére felhívni a figyelmet. Az „én” elvesztésének a legnagyobb veszélye, hogy a világban oly halkán tűnik el, mintha nem is lett volna. Mert ugyebár nem veszteség az, mely ilyen csendesen tűnhet el, amikor minden más veszteséget, egy kart, egy lábat, ot tallért, egy házastársat megérzünk.

### B) A végesség kétségbeesése a végtelenség hiánya

Mindez, ahogy az  $\alpha$  pont alatt már kitűnt, a dialektusban történik, mivel az „én” egy olyan szintézis, melynek két oldala egymással ellentételezett.

A végtelenség hiánya kétségbeesett határoltság, bornírtság. Itt persze csak etikai értelemben van szó bornírtságról és korlátozottságról. A világ tulajdonképpen csak intellektuális vagy esztétikai korlátozottságot vagy közösséget ismer, sőt legtöbbet ezt emlegeti; mivel a világiasság éppen azt jelenti, hogy a közönyösségnek végtelen értéket tulajdonítunk. A világi szemlélet folyvást ember és ember közti különbségbe kapaszkodik, és ahogy természetes is (mert ezzel bírni szellemiség), nincs érzéke az igazán lényeges egyes iránt,<sup>18</sup> s ezért a bornírtság és a korlátozottság iránt sem, amely abban áll, hogy önmagát elvesztette, s nem a végtelenbe való elpárolgás miatt, hanem azáltal, hogy teljes egészében végessé lesz, hogy az ember egy „én” helyett egy számmá vált, az örök egyhangúság emberévé.

A kétségbeesett bornírtság az eredetiség hiányát jelenti, vagy azt, hogy megraboltuk saját eredetiségünket, hogy szellemi értelemben kiheréltük önmagunkat. Tudniillik minden ember eredetiségénél fogva van meghatározva arra, hogy mint egy „én”, önmagává váljon; és természetesen minden „én” mint ilyen, csupa szegély, s ebből csak az következik, hogy hozzá-, nem pedig le kell csiszolódnia, nem pedig, hogy tisztán emberi félelemből fel kell adnia, hogy önmaga legyen vagy hogy saját lényegi véletlenszerűségében ne merjen önmagává válni (mely véletlenszerűséget éppen, hogy nem kell lecsiszolni), mert ebben az ember magáértvalóan (for sig, für sich) önmaga. Ám mialatt a kétségbeesés egyik formája a végtelenbe merül el és önmagát elveszti, ugyanakkor egy másik formája lehetővé teszi számára, hogy az „én”-jét ettől a „másiktól” visszacsálja. Azáltal ugyanis, hogy a tömeget látja maga körül, és mindenféle világi ügyekben serénykedik, hogy megtanulja megérteni mi a világ sora, egy ilyen ember maga is elfelejti, hogy isteni értelemben micsoda, nem mer önmagában hinni, túlon túl merésznek találja, hogy önmaga legyen, s így sokkal könnyebben és biztosabban válik a tömegben egy számmá, egy utánzattá, mint mások.

A kétségbeesésnek ezen módjára figyelünk fel a világban talán legkevésbé. Így egy ember, aki ezen a módon önmagát elvesztette, a tökéletességre való képességet elnyerte, hogy az üzleti életben helyesen járjon el, igen, hogy a saját szerencsáját megcsinálja az életben. Nem kínlódik és vesződik az „én”-jével, és annak végtelenségével, ő olyan sima, mint egy köszörűkő, s forgalomképes, akár a pénz. Távol van attól, hogy őt valaki kétségbeesettnek lássa, hanem éppen egy teljesen átlagos embernek. A világnak, ahogy az természetes is, egyáltalán nincs érzéke az igazán szörnyűsleges iránt. Egy olyan kétségbeesést, mely valakinek éppen, hogy nem vesződséget, hanem kényelmet és nyugalmat okoz az életben, nem is lehet igazán kétségbeesésnek tekinteni. A szólásokból, melyek nem mások, mint bölcs szabályok, többek között az is kitűnik, hogy ez a világ szemlélete. Így például azt szokták mondani, hogy az ember tízszer is megbánja, ha beszélt, de csak egyszer, ha hallgatott, és miért? Mert a beszéd egy megnyilvánulás, azaz egy valóság, mely így kellemetlenséget okozhat. Azonban a hallga-

tás! Az még csak az igazán veszélyes dolog. A hallgatással ugyanis az ember egyedül csak önmagára hagyatkozhat; itt nem jön segítségére a valóság azzal, hogy beszédének a következményeit a fejére olvasva megbünteti. Nem, ebben a tekintetben könnyű beérni a hallgatással. Ezért fél az azonban, aki tudja, hogy mi a szörnyűsége, s mindebből leginkább az a ballépés, az a bűn, ami a bensőben marad, s a külsőben nyomot sem hagy maga után. Így ezt a világ szemében veszélyes is megkockáztatni, és miért? Mert rajta veszhetünk. Semmit sem kockáztatni, ez tehát az igazán bölcs dolog. De épp azáltal, hogy nem kockáztatunk, veszíthetjük el rémíszítően könnyen azt, amit kockáztatás esetén csak nagy nehezen veszhetnénk el, és semmi esetre sem úgy, mintha nem is lett volna – önmagunkat. Ha kockáztatok, akkor az élet segít nekem a büntetéssel, s ez így helyes. Ha viszont semmit sem kockáztatok, ki segít akkor rajtam? S ha ezen felül is legmagasabb értelemben semmit sem kockáztatok (és legmagasabb értelemben kockáztatni épp azt jelenti, hogy önmagamra figyelek), bár minden földi előnyt elnyerek – de önmagam elvesztem!<sup>19</sup>

Éppen így van ez a végesség kétségbeesésével is. Az így kétségbeesett ember ezért tud valóban jól, sőt tulajdonképpen még jobban az időbeliségben élni, látszat szerint olyan embernek lenni, akit dicsőítenek, aki becsülettel és tisztességgel bír, s az időbeliség minden céljával (Formaal, Vorhaben) foglalkozik. Éppen az, amit világiságnak neveznek, csupa olyan emberből áll, akik – ha szabad ezt mondani – elkötelezték magukat a világnak. Képességeiket használva pénzt és vagyont gyűjtenek, üzleteket kötnek, okosan számolnak stb. stb., s talán meg is nevezik őket a történelemben, azonban ők nem önmaguk, szellemi értelemben nincs „én”-jük, „én”-jük, melyért mindent kockáztatnának, nincs „én”-jük Isten előtt – legyenek ők különben bármennyire is önzőek.

## **b. A kétségbeesés, a lehetőség és szükségszerűség felől szemlélve**

A levés számára (és az „én”-nek szabadon kell önmagává válnia) a lehetőség és a szükségszerűség egyaránt lényeges. Ahogy az „én”-hez a végtelenség és végesség (apeiron – perasz), ugyanúgy a lehetőség és a szükségszerűség is hozzátartozik. Egy „én” lehetőség nélkül éppoly kétségbeesett, mint szükségszerűség nélkül.

### **a) A lehetőség kétségbeesése a szükségszerűség hiánya**

Hogy ez így van, annak a magyarázata, ahogy megmutattuk, a dialektikusban van.

Ahogy a végesség a végtelenségre vonatkoztatva korlátozó, hasonlóan az a szükségszerűség a lehetőségre nézve. Azáltal, hogy az „én” mint a végesség és a végtelenség szintézise tételezett, azért, hogy a lehetőség szerint is (kata dünamin) immár legyen, a fantázia médiumában reflektálódik, a végtelen lehetőségként nyilvánul meg. Az „én” a lehetőséget tekintve (kata dünamin) éppannyira lehetséges, mint amennyire szükségszerű; mert egyrészt önmaga, másrészt viszont önmagává kell válnia.

Amennyiben tehát önmaga, szükségszerű, amennyiben önmagává kell válnia, lehetséges.

Ha a lehetőség a szükségszerűség fölé kerül, úgy, hogy az „én” a lehetőségben önmagától eloldódik, semmilyen szükségessel sem bír, melyhez vissza kell térnie: akkor a lehetőség kétségbeeséséről van szó. Ez az „én” így egy elvont lehetőség, egy fáradt hánykolódás a lehetőségben, nem szakad el a helyéről és nem is jut el sehová, mert a szükségszerű épp ez a hely; és az önmagunkká válás éppen helyben való mozgás. A levés egy helyről való elmozdulás, ám az önmagunkká válás helyben való mozgás.

A lehetőség egyre nagyobbak tűnik fel az „én” számára, és egyre több dolog válik lehetségessé, mivel semmi sem lesz valóságos. Végül már úgy látszik, mintha minden lehetséges lenne, de ez éppen akkor történik amikor a szakadék az „én”-t már elnyelte. Bármilyen kis lehetőség némi időt igényel a valósággá váláshoz. Azonban az az idő, melyet valóságra kellene fordítani egyre rövidebb és rövidebb lesz, s minden egyre pillanatnyibbá válik. A lehetőség egyre intenzívebb és intenzívebb lesz, azonban csak a lehetőség és nem a valóság értelmében; mivel a valóság értelmében az az intenzív, hogy végülis valami abból, ami lehetséges, valósággá válhat. Egy pillanatban valami lehetségesnek látszik, majd egy új lehetőség tűnik fel, s végül a fantazmagóriák, hogy talán minden lehetséges; és épp ez az az utolsó pillanat, amelyben az individuum teljes egészében délibábbá változik.

Ami az „én”-nek hiányzik, az a valóság; és ezt általában mondják is – hasonlóan ahhoz, ahogy mondani szoktak – hogy egy ember valótlanná lett. Közelebbről nézve azonban tulajdonképpen a szükségszerűség hiányzik neki. Ugyanis nem a lehetőség és valóság egysége a szükségszerűség, ahogy a filozófusok magyarázzák, hanem a valóság a lehetőség és szükségszerűség egysége.<sup>20</sup> Az „én” lehetőségbe bonyolódása így nemcsak erőtlenséget jelent, legkevésbé sem lehet úgy értelmezni, ahogy általában értelmezik. Voltaképp az erő hiányzik belőle, hogy engedelmeskedjék, hogy megadja magát a szükségszerűnek, melyet saját határának nevezhetünk. A szerencsétlenség így nem is az, hogy egy „én” a világban semmivé lehet. Nem, a szerencsétlenség az, hogy nem figyelt önmagára: hogy ő az „én”, egy egészen meghatározott valami, s mint ilyen szükségszerű. A saját „én”-jét ezzel szemben azáltal veszti el, hogy ez az „én” fantasztikusan reflektálódik a lehetőségben. Már azért is, hogy *önmagát* egy tükörben lássa, szükségszerűen meg kell ismernie magát, mert ha nem ezt teszi, akkor nem *önmagát* látja, hanem csupán egy embert. A lehetőség tükre viszont nem egy szokványos tükör, a legnagyobb elővigyázatossággal kell használni. Ugyanis e tükörről kétséget kizáróan állítható, hogy hamis. Csak féligazság az, ahogyan az „én” a lehetőségben feltűnik; hiszen a lehetőségben az „én” még nagyon távol van önmagától vagy csak félig önmaga. Ez attól függ, miként lesz az „én” szükségszerűsége közelebbről meghatározva. A lehetőség olyan, mint az a gyerek akit ilyen vagy olyan élvezetre csábítanak, s ő tüstént kész, de ez attól függ, hogy a szülők megengedik-e – s amilyenek a szülők, olyan a szükségszerűség.

Ám a lehetőségben minden lehetséges. Ezért a lehetőségben minden lehetséges módon eltévedhetünk, lényegében azonban kétféleképpen. Az egyik az óhajtó, a vágyódó, a másik a melankólikus-fantasztikus mód (a remény – a félelem vagy szorongás).

Úgy van ez, mint a mesebeli vagy mondabeli lovaggal, aki egy ritka madarat hirtelen megpillantván utána ered, mivel először úgy tűnik, hogy egészen közel van a madár – azonban az folyton tovaröppen, és ez az egész addig tart, amíg le nem száll az éj, és a lovak embereitől elszakadva nem talál utat a pusztaságban: éppígy van a kívánság lehetőségével is. Ahelyett, hogy a lehetőséget visszatérítené a szükségszerűségbe, a lehetőség után szalad – és végül már képtelen önmagához visszatérni. – A melankóliában az ellenkezője hasonló módon történik. Az individuum búskomor szerelemmel üldözi a szorongás lehetőségét, mely őt önmagától tovaűzi, úgy hogy vagy ebbe a szorongásba pusztul bele, vagy abba, hogy szorong a pusztulástól.<sup>21</sup>

### B) A szükségszerűség kétségbeesése a lehetőség hiánya

Ha a lehetőségbe való eltévelyedést a szavak gyermeki gagyogáshoz hasonlíttjuk, akkor a lehetőség hiányát némasággént lehetne megjelölni. A szükségszerű olyan, mint a tiszta mássalhangzók, de ahhoz, hogy kimondhassuk őket, lehetőségre van szükség. Ha ez viszont hiányzik, ha az emberi létezés eljut addig, hogy a lehetőségben szenved hiányt, akkor kétségbeesett, s minden pillanatban az lesz, amikor nincs lehetősége.

Általában az ember azt gondolja, hogy van olyan kor, mely különösen gazdag reményben, vagy azt mondja, hogy egy bizonyos korszakban, életének néhány pillanatában igazán gazdag reményben és lehetőségben, vagy az volt. Mindez azonban csak olyan beszéd, mely nem üti meg az igazság mércéjét; mivel ez a remény és kétségbeesés még nem az igazi remény, még nem az igazi kétségbeesés.

A döntő dolog: Istennél minden lehetséges.<sup>22</sup> Mivel ez örökké igaz, igaz minden pillanatban. Ez általában eléggé elismert a mindennapi életben, és a mindennapi életben ezt általában elismerik, ámde döntés csak akkor lesz, ha az ember eljut a legvégső-kig, úgy, hogy emberileg szólva többé nincs lehetősége. A kérdés az, hogy akarja-e hinni, hogy Istennél minden lehetséges, azaz, akar-e *hinni*. Ez persze teljesen az „értelmevesztés” formulája; hiszen hinni annyi, mint az értelmet elveszíteni azért, hogy elnyerjük Istent. Tegyük fel, hogy ez a következőképp történik. Vegyünk egy embert, aki rémisztő képzelőerejének teljes irtózatával elképzel egy kibírhatatlanul tartott iszonyatot. És pontosan ez a szörnyűség történik meg vele. Emberileg szólva az ő elpusztulása mindenből a legbizonyosabb – és kétségbeesetten küzd, hogy lelke kétségbeesése engedélyt kapjon a kétségbeesésre, ha úgy tetszik azért, hogy nyugalmat nyerjen a kétségbeeséshez, hogy egész személyiségének a beleegyezését megkapja a kétségbeeséséhez és a kétségbeesésben, úgyhogy senkit és semmit sem átkozna el jobban, mint azt, aki meg akarja őt ebben akadályozni, ahogy ezt a költők költője is olyan kitűnően és utánózatatlanul mondja („Légy átkozott unokafivérem, ki eltérítettél a kétségbeesés kényelmes útjáról!” – II. Richárd 3. felv. 3. szín).<sup>23</sup> Így tehát a menekülés emberi viszonylatban teljességgel lehetetlen, Istennél azonban minden lehetséges! Ez a *hit* harca, mely, ha az ember úgy akarja, eszeveszett küzdelem a lehetőségért. Mert a lehetőség az egyetlen, ami megmenthet. Ha valaki elveszti az eszméletét rögtön vízárt, kölniért, Hoffman cseppekért kiáltanak; ha viszont valaki kétségbe akar esni, akkor azt mondják: teremts lehetőséget, teremts lehetőséget, mert csak az menthet meg; egy



lehetőség és a kétségbeeső újra lélegzik, ismét magához tér; hisz lehetőség nélkül levegőt sem kap az ember. Néha az emberi fantázia találékonysága elegendő lehet arra, hogy lehetőséget teremtsen, végsősoron azonban csak a hit segíthet, hogy Istennél minden lehetséges.

Így folyik hát a küzdelem. S a küzdő túlélése egyedül attól függ, hogy teremt-e lehetőséget, azaz, hogy hinni fog-e. És mégis megérti, hogy emberileg szólva pusztulása mindenből a legbizonyosabb. Ez a hit diallektikus jellege. Általában az ember csak abban bíz, hogy ez és ez remélhetőleg, gyaníthatóan stb. nem esik meg vele. S ha mégis, akkor elpusztul. A vakmerő beleveti magát a veszélybe, melynek többféle lehetősége lehet; és ha ez megesik vele, akkor kétségbeesik és elpusztul. A hívő emberileg szólva látja és érti saját pusztulását (abban, ami vele megesik illetve amire ő merészkedik) s mégis hisz. Ezért nem pusztul el. Teljes egészében Istenre bíz, hogy miként segít rajta, hiszi, hogy Istennél minden lehetséges. A saját pusztulásában hinni lehetetlen. Annak megértését, hogy elpusztulunk, és mégis hiszünk a lehetőségben, nevezik hitnek. Isten talán azzal segít, hogy megment a szörnyűségtől, vagy talán épp a szörnyűség által, hogy váratlan, csodálatos, isteni segítségként tűnik fel benne. Igen, csodálatos; hisz mégis csak egy különös tudálékoskodás az a nézet, hogy csupán ezer-nyolcszáz évvel ezelőtt lehetett egy emberen csodálatos módon segíteni. E csodálatos segítség lényegileg azon alapult, hogy ez az ember az értelem szenvedélyével megértette-e, hogy a segítség lehetetlen, s méginkább azon, hogy azzal a hatalommal szemben, mely rajta mégis segít, mennyire volt becsületes. Többnyire azonban az emberek sem egyiket, sem a másikat nem teszik: hanem ahelyett, hogy eszüket erőltetnék, azért hogy segítséget találjanak, csak üvöltének, hogy nincs segítség, majd utólag hálátlanul hazudoznak.

A hívő számára a kétségbeesés mindig bizonyos ellenszere: a lehetőség; mert Istennél minden pillanatban minden lehetséges. Ez a hit ellentmondásokat feloldó egészsége. Az ellentmondás ugyanis az, hogy emberileg szólva a pusztulás bizonyos, de a lehetőség mégis adott. S egyáltalán, az egészség azt jelenti, hogy az ellentmondások feloldhatók. Így például a huzat testileg vagy fizikailag kifejezve egy ellentmondás, – mivel hideg és meleg elkülönülése –, vagy dialektikátlan; egy egészséges szervezet azonban feloldja ezt és nem érzi a huzatot. Így van ez a hittel is.

A lehetőség hiánya vagy azt jelenti, hogy az embernek minden szükségszerű, vagy hogy számára minden triviálissá lett.

A determinista, a fatalista kétségbeesett, „én”-jét veszített, mivel számára minden szükségszerű. Úgy van ez, mint annál a királynál, akit megölt az éhség, mert minden élelem arannyá vált a kezében,<sup>24</sup> A személyiség a lehetőség és a szükségszerűség szintézise. Akárcsak a légzés (respiráció) mely ki- és belégzésből áll.

A determinista „én”-je nem tud lélegezni, mert lehetetlen csupán a szükségszerűt beszívni, hisz az önmagában az emberi „én”-t megfojtja. – A fatalista kétségbeesett, s Istent s ezért saját „én”-jét is elvesztette; hiszen aki számára nincs Isten, annak „én”-je sincs. A fatalistának azonban nincs istene, vagy ami ugyanaz, az ő istene a szükségszerűség; s mivel Istennél lehetséges minden, így Isten azt jelenti, hogy minden lehetséges. A fatalista istenimádata ezért legfeljebb egy indulatszó, s lényegileg néma lét, néma alávetettség, a fatalista nem tud imádkozni. Imádkozni annyi, mint lélegezni, s

az „én” számára az ima ugyanaz, mint a lélegzés számára az oxigén. Ámde ahogy az ember sem csak oxigént és nitrogént lélegzik, éppígy nem lehet csak a lehetőség vagy csak a szükségszerűség egyedül az imai lélegzetének a feltétele. Ha imádkozunk, úgy bizonyosan van egy Isten, egy „én” – és lehetőség, vagy egy pregnáns értelemben vett „én” és lehetőség, mert Isten az, hogy minden lehetséges vagy hogy minden lehetséges, az Isten; és így csak az, aki annyira megrendült, hogy megértette, hogy minden lehetséges, s ezáltal szellemmé lett, csak az került kapcsolatba Istennel. Épp azért tudunk imádkozni Istenhez, hogy az ő akarata nem más, mint a lehetséges; mert ha pusztán csak szükségszerű lenne, akkor az embernek éppígy nem lenne hozzá szava, mint az állatnak.

A nyárspolgárság és a közepszerűség esetében, melyeknek szintén a lehetőség hiányzik, a helyzet némileg más. A nyárspolgárság szellemnélküliség, a determinizmus és fatalizmus pedig szellemi kétségbeesés; ám lényegében a szellemnélküliség is kétségbeesés. A nyárspolgáriságból hiányzik minden szellemi meghatározottság, s fel is oivad a valószínűségben, melyen belül a lehetőség csak egy kis helyet talál; ennél fogva hiányzik számára a lehetőség, hogy figyelme Isten felé forduljon. Fantázia nélkül, ami a nyárspolgárnak állandóan hiányzik, ő a tapasztalatnak egy bizonyos mindennapi-ságában él, ahogy a dolgok mennek, ami lehetséges, ami általában megtörténik, legyen a nyárspolgár közönséges csapos vagy akár államminiszter. Így a nyárspolgár Istent és önmagát is elvesztette. Azért, hogy tudatában legyen önmagának és Istennek, a képzeletnek magasabbra kell emelnie az embert, mint a valószínűség homályos szintje, ki kell őt ebből szakítania, s így a fantázia az, amivel minden tapasztalat elégséges mértékén (*quantum statis*) túllép, meg kell, hogy tanítson remélni és félni, vagy félni és remélni. Ám a nyárspolgárnak nincs fantáziája, ő nem is akarja, hogy legyen, undorodik tőle. Itt tehát nincs segítség. S ha néha segít a lét ijedelve, mely a mindennapok papagájbölcseletét átlépi, akkor a nyárspolgár kétségbeesik, azaz ekkor válik nyilvánvalóvá, hogy már kétségbeesett; ámde hiányzik számára a hit lehetősége, hogy Isten segítségével megmentse „én”-jét a biztos pusztulástól.

A fatalizmusnak és determinizmusnak mindazonáltal elegendő fantáziája van a lehetőségben való kétségbeeséshez, elegendő lehetősége a lehetetlenség felfedezésére; a nyárspolgáriság megelégszik a hétköznappal, s rögtön kétségbeesik ha jól megy valami, ha nem; a fatalizmusnak és determinizmusnak nincs lehetősége arra, hogy a szükségszerűséget enyhítse, csökkentse, mérsékelje, tehát számára a lehetőség mint megnyugvás; a nyárspolgáriság számára pedig a lehetőség mint a szellemtelen állapotból való felébredés hiányzik. A nyárspolgáriság ugyanis azt gondolja, hogy rendelkezik a lehetőséggel, s hogy ezt a hatalmas hajtóerőt becsalogatta a valószínűség csapdájába vagy az örültek házába, azt hiszi, hogy fogva tartja; a lehetőséget a valószínűség kalitkájában körbemutogatja, úrnak képzelet magát, s nem figyel arra, hogy mindezzel éppen magát verte bilincsbe, s a szellemtelenség szolgáivá és a legnyomorultabb lényé változott. A kétségbeesés merészségével emelkedik ugyanis a magasba az, aki a lehetőségben eltévedt; a kétségbeesésbe elfojtottan a létbe emelkedik az, aki számára minden szükségszerű lett: a nyárspolgáriság azonban szellemtelenül győzedelmeskedik.

## Kierkegaard jegyzetei

(1)

A prófétáló nemzedék megveti a múltbelit, nem akarja az írások bizonyosságát meghallgatni; az a nemzedék pedig, mely arra törekszik, hogy a múltbeli szükségszerűségét megértse, nem szívesen kérdezősködik a jövőbeli felől. Mindkét magatartás teljesen konzekvens, hiszen mindkettő kínosnak tartaná a másikkal szemben, hogy beismerje, milyen ostobán viselkedik. Hegel találmánya, az abszolút módszer, már a logikában is igen problematikus dolog, egy fényes tautológia, mely igazából a tudományos babonát szolgálta különféle jelekkel és csodálatos tettekkel. A történettudományokban ez egy rögeszme, s az a tétel, hogy a módszer nyomban a konkréttá válással kezdődik, mert a történeti az eszme konkretizálódása, s bár Hegel okot adott egy ritka tudományosság megmutatására, egy ritka hatalom megformálására, melyet mozgásba is hozott, ám arra is ösztönzött, hogy a tanuló értelme szétszórjt legyen, viszont ő, talán éppen Kína és Perzsia, a középkor gondolkodói, a görög filozófusok, a négy világtörténeti monarchia iránti hódolathból és csodálatból (ez egy olyan felfedezés, melyet már Geert Westphaler sem került el s e fecsegés nem kevés későbbi hegeli Geert Westphalert is megindított), elfelejtette felülvizsgálni, hogy vajon e varázsföldön keresztülvándorlás végén megmutatkozik-e az, amit kezdetben ígért, ami a lényeg volt, amit a világ minden nagyszerűsége sem pótolhat, és ami az embert a nyomasztó feszültség miatt kárpótolhatná – a módszer helyességét. De miért váltunk rögtön konkréttá, miért kezdtük rögtön in concreto a vizsgálatot, avagy marad valami a szenvedély nélküli absztrakció rövidségében, ami nem szétszóródó, s nem varázseszköz, és a kérdés sincs még megválaszolva, hogy tudniillik ha az eszme konkréttá válik, s ez a levés; hogyan viszonyuljunk a keletkezetthez stb., éppúgy, ahogy a logikában is választ kaphattunk volna arra, mi az az átmenet, mielőtt még ahhoz átmenve három kötet készül, amelyekben az átmenetet kategóriális meghatározásokban mutatják be és babonaként csodáltatják, s ezzel annak a helyzetét teszik nehezzé, aki a gondolkodó szellemnek rokonszenvennel sok mindennel adósa szeretne lenni és köszönetet mondani ezért, ámde nem felejtethi el azt, amit magának Hegelnek is a legfontosabbnak kellett volna tartania.

(2)

A közvetlen érzékelés és megismerés Platón és Arisztotelész szerint sem csálhat. Később Cartesius a görög szkeptikusokhoz hasonlóan azt mondja, hogy a tévedés az akaratból, a következtetések elhamarkodásából ered. Itt ismét a hit kerül előtérbe; ugyanis azáltal, hogy a hit mellett dönt, vállalja a tévedés veszélyét, s mégis hinni akar. Sohasem hisz mást az ember; ha nem akarja megkockáztatni a veszélyt, akkor bizonyosan azt is tudnia kell, hogy nem árt, ha tudunk úszni, mielőtt vízbe megyünk.

(3)

Az ellentmondás kifejezést itt nem szabad abban az értelemben venni, mint Hegelnél, aki az ellentmondásról azt képzelte, mintha az az erő teremthetne valamit. Addig, míg az ellentmondás nem más, mint a csodálkozás vágya, melynek ösztöne (nusus) nem a levés ösztöne, semmi sem keletkezik; ha pedig keletkezik, akkor az ellentmondás ismét mint a szenvedélyben való csodálkozás ösztöne a levést reprodukálja.

## Jegyzetek:

1. A „levés” a dán „Tiblivelse”, illetve a német „Werden” kifejezés megfelelője, s tartalma szerint a valamivé válást, valamiből egy más valamibe való átváltozást jelent. Kierkegaard ezt a kifejezést egészen nyilvánvalóan hegeli értelemben, ám éppen a hegeli logika ellenében használja. Ld. Hegel: Werke 8. 188. o. 88.§. „Die Wahrheit des Seins sowie des Nichts ist daher die Einheit beider; diese Einheit ist das Werden.” Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1986.
2. A kiindulópont itt az arisztotelészi lehetőség (dünamisz), és valóság (energeia) gondolat. Vö. Arisztotelész: Metafizika IX. könyv.
3. Vö. Hegel: Werke 6. 200–202. o. Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1986.
4. Vö. Arisztotelész: Organon. Hermeneutika 12. 21. a. és 13. 22. b.
5. Ld. Hegel: Werke 19. 301–302. o. Jelz. kiad.
6. Hegel. Werke 9. 254. §. jelz. kiad.
7. Kierkegaard itt Tennemann: Geschichte der Philosophie (Bd. IV.) 1803., utalásából indul ki (273. o.)
8. discrimen (S.K.)
9. Ezen a helyen a schellingi és a hegeli filozófia Kierkegaard által látszólagosnak tartott kollíziójáról van szó. Az „első látásra megtévesztő” kitévelt Kierkegaard önrólikusan önmagára is értheti, hiszen a berlini előadások alkalmával kezdetben még elbűvölten hallgatja az idős Schellingnek a racionális, „negatív filozófiával” szembeni érveit a „pozitív”, a kinyilatkoztatás (Offenbarung) oldaláról. Nem sokkal később azonban már csalódottan ír Schellingről, mivel azt tartja róla, hogy a hegeli rendszerrel szemben csupán látszatalternatívákat ígér, s nem megy végig az ön-maga által kijelölt úton.
10. Carl Daub írására hivatkozik (Die Form der christlichen Dogmen- und Kirchen-Historie).
11. telosz (S.K.)
12. in suspenso (S.K.)
13. Jacobi: Werke I. 148. o. III. 367. o.
14. költeményünkhöz – Ezt a kifejezést Kierkegaard e könyv II. fejezetében használja, s e fejezetnek az alcíme is: Et digterisk forsg, Ein dichterischer Versuch. A probléma Isten létezése kapcsán a költészet nyelvén való megszólalást érintve, s a költő feladataként a következőképp foglalható össze: „A költő feladata egy feloldást, egy közös pontot találni, ahol a szeretet értelme igazzá válik, ahol az isteni szenvedés a fájdalmat megszünteti...” (Vö. Philosophiske Smuler 30–31. o., Philosophische Brocken 26. o.)
15. A kétségbeesés – írja Kierkegaard e mű elején – a szellem, az „én betegsége”. Majd így folytatja: „Az ember szellem. Mi azonban a szellem? A szellem az „én” (...) Az ember a végesség és végtelenség, az időbeli és örök, a szabadság és szűk-ségszerűség szintézise, röviden: egy szintézis.”  
E mondatok ismerete elengedhetetlen e fejezet teljes megértéséhez. (Sygdomen til Døden 15. o., Krankheit zum tode 26. o.)
16. Replik (S. K.) a Kierkegaard által is igen kedvelt dramatikus formáról van szó.
17. Az 1794/95-ös Wissenschaftslehre gondolatáról, a produktív képzelőerőről van szó.
18. „De egy a szükséges dolog.” (Lk. 10. 42.)
19. Mt. 16. 26.
20. Vö. 3. jegyzet

## S. KIERKEGAARD

---

21. Az eredeti zárómondat: „A boldogtalan tudat útja mindkettő.” Vö. Hegel: Werke 3. 163. o. (jelz. kiad.)
22. Mt. 19. 26., Lk. 1. 37.
23. Shakespeare: II. Richárd 3. felv. 2.(!) szín
24. A Midász mítoszról van szó. Ld. például Ovidius: Átváltozások 302–307. o. Bp. Európa 1982.

**HEINRICH RICKERT**

**A MEGISMERÉS TÁRGYA (BEVEZETÉS A  
TRANSZCENDENTÁLFILOZÓFIÁBA)**

Fordította: Simon Ferenc

A fordítást az eredetivel egybevetette: Juhász Anikó

**Heinrich Rickert** 1863-ban született Danzigban és 1936-ban Heidelbergben halt meg. A neokantianizmus Badeni Iskolájának Windelband melletti másik legjelentősebb alakja, az ún. „heidelbergi tradíció” jeles képviselője. Freiburgban habilitált 1891-ben, ahol 1894-től, A. Riehl utódaként, professzor. 1916-tól Heidelbergben tanít (Windelband utódja).

Filozófiája a tradicionális lét – tudat viszony transzcendentalista módszertanú, axio-logikailag is megalapozni szándékozott megközelítése.

Ennek az elméletnek az ismeretleméleti-fenomenológiai alapvetése az 1892-ben megjelentetett „Der Gegenstand der Erkenntnis”, axio-logikai-profizikai megalapozása a „Die Grenzen der Naturwissenschaftlichen Begriffsbildung”, és rendszeres összefoglalása a „System der Philosophie” (1921) és a „Grundprobleme der Philosophie” (1934).

### **Főbb művei:**

Der Gegenstand der Erkenntnis. 1892. (A megismerés tárgya.)

Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. I. 1896; II. 1902. (A természettudományos fogalomképzés határai.)

Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft. 1899. (Kulturtudomány és természettudomány.) – Magyarul: Kulturtudomány és természettudomány. (Fordította: Posch Árpád) Bp. 1923.

Die Philosophie des Lebens. 1920. (Az életfilozófia.)

System der Philosophie. I. 1921. (A filozófia rendszere.)

Die Probleme der Geschichtsphilosophie. 1924. (A történetfilozófia problémái.)

Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie. 1930. (A prédikátum logikája és az ontológia-probléma.)

Grundprobleme der Philosophie. 1934. (A filozófia alapproblémái.) Magyarul: A filozófia alapproblémái. (Fordította: Simon Ferenc) Bp. 1987.



<b>Első fejezet: Az ismeretelmélet alapproblémái.....</b>	<b>103</b>
I. Az ismeretelmélet két útja.....	104
II. Az ismeretelméleti kétely.....	107
III. Az objektum három fogalma.....	112
IV. Az ismeretelméleti realizmus .....	117
V. A tudat fogalma .....	122
VI. A reális szubjektumok .....	125
VII. Az ismeretelméleti szubjektum .....	132
VIII. A transzcendens fogalma .....	142
<b>Második fejezet: Az immanencia álláspontja .....</b>	<b>148</b>
VI. Az immanens leképezési elmélet .....	148



## Első fejezet

### Az ismeretelmélet alapproblémái

A megismerés fogalmához a szubjektumon kívül, amely megismer, hozzátartozik az a *tárgy is, amelyet a szubjektum megismer.* „Tárgy” alatt mindenekelőtt azt kell értenünk, ami a szubjektummal, tőle független dologként, *szembenáll*, mégpedig abban az értelemben, hogy a megismerésnek – amennyiben célját el kívánja érni – erre a tárgyra kell irányulnia. A megismerésnek célja az tehát, hogy igaz, vagyis „objektív” legyen. Kérdésünk pedig így hangzik: mi a megismerésnek a szubjektumtól független tárgya; valamint, hogy mi biztosítja a megismerés objektivitását?

Az ismeretelméletben járatlan emberek nem érzékelnek ebben problémát. Számukra a megismerés tárgyai a „külvilág” dolgai, azaz azok a valóságok, amelyek a szubjektumon kívül találhatók, és ha arról kérdeznénk őket, mi is megismerésük lényege, többnyire bizonyára azt válaszolnák, hogy *képzeik* vannak a dolgokról, és hogy – ha a dolgokkal *egybehangzó*, vagyis azokat *leképező* képzetekkel rendelkeznek – a valóságos dolgokat ismerik meg.

Még a tudománytól sem teljesen idegen ez a „naív” ismeretelmélet, – legalábbis amennyiben a valóságmegismerés kerül szóba. Alkalmassint felteszik, hogy a „képzetek” nem pontosan úgy adják vissza a dolgokat, ahogy azok vannak, hanem csak „megfelelnek” nekik, vagy „jelzik” őket. Mindazonáltal meg vannak győződve róla, hogy a megismerés tárgyai valóságos képződmények, amelyek a szubjektumtól függetlenül léteznek, és amelyeket a megismerőnek a képzetalkotás során hűen követnie kell. Sőt, még annak a gondolkodónak (aki a megismerés tárgyát, és a szubjektumnak a hozzá való viszonyát érintő megfontolásokban valóban végső és lényegi fordulatot hozott), tehát Kantnak a tanítását is úgy vélik értelmezhetőnek, mintha Kant szerint a megismerő „tudat” a tudaton túl fekvő, vagyis „transzcendens” valósággal állna szemben, amelynek „jelenségét” azért veszi fel magába, hogy általa a valóságos dolgokhoz juthasson. Az objektum és a szubjektum között feszülő, vagyis a szubjektumtól független, magánvalóan fennálló *reális* lét és ezt a létet a képzetek segítségével megragadó *tudat* között fennálló, a „naív” vélemény alapjául szolgáló ellentét eszerint Kantnál (és így egyáltalában is) érintetlen marad.

De kidolgozható-e olyan ismeretelmélet, amely a nemtudatos valóságos lét és a leképező tudat ellentétére épül fel; vagy lehet-e másként is felfogni a megismerés tárgyát, mint valamiféle tudaton túli, transzcendens realitást, és a megismerést, mint annak leképező visszatükrözését? Nem szükséges-e a hagyományos megismerés-fogalom teljes átalakítása, ha a valóságos dolgok megismerését meg kívánjuk érteni?

Ez a kérdés az *ismeretelmélet alapproblémája*, és ennek megválaszolásával foglalkozik az itt következő fejtegetés. Hogy röviden megelőlegezzük a végeredményt: fejtegetéseink arra kívánnak rámutatni, hogy a megismerésnek mint a szubjektumtól független, vagyis a tudat számára transzcendens *realitás leképezésének* a felfogása nem vi-

telezhető ki; és hogy ennek megfelelően nem érhetjük be a megismerés tárgyának *mint* transzcendens valóságnak a fogalmával, hanem más fogalmat kell kialakítanunk.

## I. Az ismeretelmélet két útja

Ha valaki valamilyen célt el akar érni, gyakran több utat is talál, amely a célhoz vezet. Így van ez az ismeretelméletben is, ezért először az alkalmazott *módszerről* kell szót ejtenünk.

Hogy a valóság megismerésének kérdését a valóság objektivitására tekintettel megvizsgálhassuk, el kell választanunk egymástól a szubjektumot (amely megismer) és az objektumot (amelyet a szubjektum megismer), tehát el kell távolítanunk egymástól a megismerést és ennek tárgyát, mert csak így láthatjuk át, mit is jelent a maga magáértvalóságában mindkét tényező, és hogy miként is viszonyulnak egymáshoz. Csakhogy az elválasztás ténylegesen soha nem végezhető el, mert a megismerésben a megismerés és ennek tárgya, vagyis a szubjektum és az objektum, mindig szigorúan egymáshoz kapcsolódik. Sőt, a megismerés szó egyáltalában értelmét vesztené, ha nem egy olyasvalaminek a megismerése lenne, ami *szembenáll* vele; és éppígy nem látható be, mi is lehetne a „tárgy” jelentése, ha nem a *szubjektummal* szembeállított valami lenne, amelynek a tárgyaként létezik. A szubjektum és az objektum fogalmai kölcsönösen feltételezik egymást, – ahogy pl. az olyan fogalmak, mint a tartalom és a forma, vagy az azonosság és a különbözőség. Ennek ellenére fogalmi szétválasztásuk nem csak hogy lehetséges, de egymáshoz tartozásuk miatt éppenséggel szükséges is, hiszen csak ezáltal válik érthetővé, mit is jelentenek maguk a szavak. Nem érthetnénk meg a „megismerés” szó értelmét anélkül, hogy gondolatban egyúttal ne választanánk el a tárgytól, hiszen a szubjektum mindig valami tőle különböző objektumot ismer meg, ha egyáltalában megismer, és ugyanígy; „tárgyak” csak szubjektumok számára léteznek, amelyekkel szembe kell állniuk, hogy a szubjektum megismerhesse őket. Egymáshoztartozásuk tehát nem zárja ki fogalmi szétválasztásukat: amikor azt mondjuk, hogy az egyik *feltételezi* a másikat, ezzel egyúttal meg is *különböztetjük* őket. A tézis és heterotézis szintézise feltételezi, hogy *mind* az egyik, *mind* a másik, tehát a jelen esetben mind a szubjektum, mind pedig az objektum létezik.

A megismerésfogalom eme *kétoldalúságán* alapul mármost a *két különböző megközelítésmód* lehetősége, amelyek közül választanunk kell, ha a megismerés tárgyát és a tárgy megismerését meg akarjuk határozni. A vizsgálat során a megismerés mindkét oldalából, hogy röviden fejezzük ki magunkat: a szubjektív és az objektív is kiindulhatunk. Figyelmünket irányíthatjuk először a *tárgyra*, hogy ennek lényegét rögzítsük, miközben, ahogy csak lehetséges, elvonatkoztatunk a megismerés szubjektumától, és azt csak később, a megismerésfogalom teljes kibontásakor vesszük tekintetbe. És fordítva; vizsgálhatjuk először a megismerő *szubjektumot*, és – miután feltártuk lényegét – belőle vonhatunk le következtetéseket a megismerés tárgyára nézve, hogy ezáltal egy olyan teljes megismerésfogalomhoz jussunk, amely mind a szubjektumot, mind az objektumot átfogja. Röviden: mind a megismerés tárgyából, mind a tárgy

megismeréséből kiindulhatunk, – sőt, kezdetben az egyik vagy a másik oldalt előnyben *kell* részesítenünk, hiszen nem beszélhetünk egyszerre az egészről; az egyiket csak a másik után fejthetjük ki.

Mármost, hogy a két megközelítésmód közül melyik a jobb, és különösen, hogy milyen messzire juthatunk, ha *csak* az egyik utat járjuk, az a vizsgálat kezdetén nem dönthető el. Csupán az biztos, hogy – amennyiben átfogó rendszert akarunk kiépíteni – mind a szubjektumot, mind pedig az objektumot (amelyek csak fogalmilag választhatók el egymástól) egyaránt jogához kell juttatnunk. De talán érthető az is, hogy kezdetben, és főként a kezdő számára, akinek valamiféle ismeretelméleti bevezetésre van szüksége (és ez a könyv is ilyen célt szolgál), a második eljárás mód alkalmazása a célravezetőbb, az, amelyik a *szubjektum* vizsgálatával kezdi. Az ismertből indul ki, hogy általa felfedezhesse az ismeretlent.

Hogy mi is a megismerő szubjektum, annak (legalábbis egy bizonyos fokig) mindenki számára, aki maga is megismer, megállapíthatónak kell lennie, – amihez aztán már biztos kapcsolódhat a vizsgálat. A szubjektív eljárásmodot követve csak önmagunkról kell elmélkednünk. Legalábbis első pillantásra így tűnik, és valóban a legújabb kor ismeretelméletei is mindenütt a szubjektumból indultak ki, hogy – amennyiben e feladat szükségszerűsége egyáltalában világos volt számunkra – ennek fogalmából fejtsék ki aztán a tárgy fogalmát, amikor azt kérdezték: mihez jut a szubjektum a megismerés során? A válaszból kellett, hogy adódjon a tárgy fogalma. Sőt nyugodtan gondolhatnánk, hogy ez az egyetlen célravezető út, hiszen lehetetlen, hogy a megismerés tárgyat önmagában fogjuk fel. Itt valóban a szubjektív utat választjuk, és voltaképpen semmi nehézséget nem okoz, ha a vizsgálat kezdetekor az objektív megközelítési mód lényegében még tisztázatlan. A lehetőségekhez képest fokozatosan kell előrenyomulnunk a szubjektumtól az objektum felé, és – ha tisztában vagyunk vele, mi is a megismerés – egyúttal fel kell tételeznünk egy olyan valaminek a létezését is, amelyre a szubjektumnak irányulnia kell, fel kell tételeznünk tehát a szubjektumtól független tárgy létét is. Mindenesetre – ahogy később majd látni fogjuk – ennek az eljárásnak nehézségei is vannak, és nem egy félreértésnek illetve zavarnak lehet a kiindulópontja. Ennek ellenére már csak azért is ezt a szokásos utat választjuk, mert csak így tudunk kapcsolódni az ezidáig folytatott ismeretelméleti vizsgálódásokhoz, és csak így tudjuk azok eredményeit is felhasználni.

De van más oka is, hogy – legalábbis egyelőre – a szubjektumot állítsuk az előtérbe. Ahogy már utaltunk is rá, a kérdés az: nem a képzeteket létrehozó tudatnak a tudaton túli, és ennnyiben *transzcendens* *realitáshoz* való viszonyán alapul-e a megismerés objektivitása? Nos egy ilyenfajta megismerésfogalom fenntarthatóságával szemben már korán kifogást emeltek, és mind a mai napig döntő módon esik latba, hogy a transzcendens valóságnak nemcsak a megismerhetősége, de létezése is kérdésessé tehető. Ez nyilvánvalóan minden olyan ismeretelmélet számára létkérdés, amely a megismerés tárgyát egy a tudaton „kívül” fekvő *realitásban* véli felfedezni, hiszen amennyiben ennek a „*külvilágnak*” a létezését jogosan kétségbe vonjuk, a szokásos nézet számára semmilyen „tárgy” nem marad. A vizsgálat tehát abba a sokat vitatott problémába ütközik, hogy létezik-e a megismerő tudattól független, transzcendens valóság?

Hogy a kérdésre válaszolni tudjunk, szükségszerű, hogy először a szubjektumot vessük vizsgálat alá, hiszen a tárgy – a kérdésfelvetés módja következtében – teljesen problematikussá vált. Ezért a tárgyat kezdetben úgy kell kezelni, mint egy meghatározatlan valamit, amelyről semmi más nem mondható, minthogy a megismerő szubjektummal szembenáll. A látszólag egyedül álló szubjektummal kell tehát kezdenünk, hogy aztán, rajta keresztül, fokozatosan újra eljuthassunk az eltűntnek vett tárgyhöz.

Mindazonáltal a transzcendens valóság eme problémájának újfajta megközelítése további magyarázó megjegyzéseket igényel, ha eljárás módunk lényegéről teljes világosságot akarunk. Jóllehet nem jelenthetjük ki, hogy általánosan elismert megoldás birtokában vagyunk, és ezért minden további vizsgálat felesleges, mindenesetre széles körben lelanyhult az érdeklődés az iránt a sokat emlegetett kérdés iránt, amelyet a „külvilág realitása” kérdésének szokás nevezni, – és ez érthető is. Egyrészt ugyanis magától értetődőnek tartható az a tétel, hogy a tudás nem terjedhet tovább, mint maga a tudat, és ezért egy a tudaton „kívüli” valóság létezésének legalábbis problematikusnak kell lennie. Ugyanakkor azonban azokat a „konzekvenciákat”, amelyek a valóságos létnek a tudattartalmakkal való azonosításából adódnak (pl. a szolipszizmusban), joggal annyira félelmeteseknek találjuk, hogy ellenük egyedül a transzcendens valóság létét állító nézet elfogadásában látunk biztosítékot. A transzcendens valóság léteével kapcsolatos kétségünket (nemritkán alaptalan vagy üres kétségként) kelletlenül próbáljuk lefojtani, vagy – Schopenhauerrel együtt – az elméleti „egoizmusban” (ahogy korábban a szolipszizmust nevezték) egyfajta mentsvárat látunk, amely jóllehet bevehetetlen, de amelynek őrsege soha nem is támad ki, és amely éppen ezért minden veszély nélkül hátra is hagyható. Azzal a gondolattal vígasztaljuk magunkat, hogy ha nincs is rá bizonyíték, szíve mélyen minden ember *hihet* a külvilágnak és embertársainak a tudattól független realitásában. Nem kell újra és újra felvetnünk a descartesi gondolatot. A filozófia történetében ennek a kérdésfelvetésnek is bizonyára megvolt a maga értelme, de ismételtetése fölösleges. Senki sem veszi ma már komolyan az olyan kérdéseket, hogy álmodjuk-e a világot, vagy hogy valamiféle gonosz szellem ámtásának a foglyai vagyunk-e. Csak az jelenthet problémát, hogy *miként* jöhet létre a rajtunk kívüli valóság, – hogy egyáltalán létezik, abban már a filozófia sem kételkedhet.

Mindezt elismerhetjük, de mégis azt kell mondanunk, hogy ezzel még nem nagyon jutottunk előbbre az ismeretelméleti problematika tisztázásában. Ha egyszer egy meggyőződéses szolipszista valóban meg akarná kísérelni, hogy „egyedüli létezőként” tudatvilágát saját „tulajdonaként” fogja fel, vagy hogy a transzcendens realitás létét illető kételyéből kiindulva további „gyakorlati következtetéseket” vonjon le, akkor vele szemben valami másféle ellenvetésnek lenne helye, nem pedig tudományos ellenérvnek. De ez a körülmény még nem tartalmazza annak a kérdésnek a megválaszolását, hogy több-e a valóság, mint pusztá tudattartalom. Le kell szögezni: ismeretelméleti problémával kerültünk szembe, amelyet csak az ismeretelmélet válaszolhat meg. Csak-hogy épp az ismeretelmélet számára nem léteznek mentsvárak, amelyeket – bármilyen „hittel” is nyugtatva magunkat – hátrahagyhatnánk. Az ismeretelméletnek rá kell kérdeznie, hogy mi tehető egyáltalában ismeretelméleti problémává, és különösképpen azt kell tisztáznia, hogy az a valóság, amelyet a mindennapi életben annak tartunk, „valóságosan” is az-e, mégpedig abban az értelemben, hogy ez a valóság az őt leképe-

ző és visszatükröző tudat számára a megismerés transzcendens tárgyaként jelenik-e meg? Más szavakkal: a szubjektumból kiinduló ismeretelméletnek mindig kételkednie kell ott, ahol az ismeretelméleti érdekeltség kétségbe vonható, csupáncsak arra kell ügyelnie, hogy kételkedésének mint *ismeretelméleti elvnek* a lényege ne maradjon homályban. Éppen ezért, mielőtt még a tárgyra térnénk, az ismeretelméleti kétely lényegével kapcsolatosan néhány szót hozzá kell fűznünk az ismeretelmélet kiindulópontjáról szóló fejtegetéseinkhez, hiszen meghatározó jelentőséggel bír szubjektív eljárásunk kezdetén, de a későbbiek során is.

## II. Az ismeretelméleti kétely

Azzal kell kezdenünk, hogy a kételyt – abban az értelemben, ahogy mi használjuk – elhatároljuk attól a megközelítéstől, amelyet „szkepticizmusnak” szoktak nevezni, és amelyet különös filozófiai „álláspontként” szoktak rögzíteni. Ez a megközelítés ma még sokakban komoly respektusra talál, ami azonban – ha több kíván lenni, mint egy a kezdők számára pedagógiailag értékes átmeneti stádium – az ismeretelméletben korántsem jár ki neki. Természetesen semmit nem szabad „kritikátlanul” elfogadni, – de ez a tudományos kötelezettség sokkal magátólértetődőbb, mintsem számára bármilyen különös jelzőt ki kéne találnunk. A szkepticizmus mint elv, vagy mint „álláspont”, vagyis az egyáltalában vett megismerés lehetőségének a kétségbevonása, éppen hogy *nem* a „kritikai” szellem ismertetőjegye, ahogy képviselői hiszik, sőt, az ismeretelmélet területén éppen hogy abszurdításra vezet. Mindezt, hogy a manapság szokásos félreértéseket megelőzzük, már a vizsgálat kezdetén a lehető leghatározottabban hangsúlyoznunk kell. Ha a megismerés tárgyát nem előfeltételezni, hanem csupán kutatni kívánjuk, akkor nem tehetjük fel a kérdést, hogy létezik-e egyáltalában egy a szubjektumtól független tárgy. Ezt a kérdést ott csempésszük az ismeretelméletbe, ahol értelmetlenségét szeretnénk kimutatni, – ekkor mindenesetre könnyű a dolguk.

Fejtegetéseinket szándékosan ezekkel a szavakkal kezdtük: a megismerés *fogalmához* a megismerő szubjektumon kívül (amely megismer) mindig hozzátartozik egy tárgy is, amelyet megismerünk; vagyis a mérték objektivitásának megállapításához. Tehát már eleve biztosak vagyunk benne, hogy lennie *kell valaminek*, ami a megismerő szubjektumtól oly módon *független*, hogy a megismerés éppen *ráirányultsága* alapján válhat igazzá vagy objektívvé. Egyébként nincs értelme ismeretelméleti problémafelvetésnek, amelyre igaz választ várunk. Az ismeretelméleti problémafelvetés *abszolút* különbséget előfeltételez az igaz és a hamis gondolat között, és ezáltal egy olyan valamit is, amin ez a különbség nyugszik. Az igaz gondolat ennyiben mindig *több*, mint a szubjektum pusztá gondolata, és ezen a „többön” nyugszik az objektivitás. Amit tudni szeretnénk éppen ezért csak annyiban van, *amennyiben* a tárgy a megismerés tárgya, és a megismerés a tárgy megismerése. Bizonyára igaza van Hegelnek, amikor azt mondja: „A megismerés vizsgálata nem mehet végbe másként, mint megismerően; ezt az úgynevezett eszközt megvizsgálni nem jelent mást, mint azt megismerni. Megismerni akarni azonban, mielőtt megismernénk, éppoly képtelen valami, mint ama skolasztikusnak a bölcs szándéka, aki úszni akar tanulni, mielőtt a vízbe merészked-

dik." Mindazonáltal a feladatát teljesíteni szándékozó tudománnyal szemben ezeknek a hegeli szavaknak a ma is kedvelt variációi csak annyit érnek, mint levegőnek a pofon. Olyan ismeretelmélet, amelyre ez a kritika ráillene, csupán ellenfeleinek a fejében létezik. Hogy van megismerés, azt a megismerés elméletének is (sőt éppen ennek) *előfeltételeznie* kell, – hiszen különben mit vizsgálhatna ez az elmélet?

Továbbá azt is hangsúlyoznunk kell, hogy egy ismeretelméleti megközelítésben más vonatkozásban is eltűnik a „külvilág realitására” utaló kérdés abszurd mellékíze, amely csak azért tapadhat hozzá, mert a gyakorlati élet nyelvéből a filozófiai terminológiába átkerülő kifejezésekben jónéhány nem a dologhoz tartozó jelentés is továbbcseng. A „külvilág” szó – ahogy ezt később majd közelebből is látjuk – csak igen korlátozott mértékben alkalmas annak kifejezésére, amit itt meg kell kérdőjeleznünk. A megismerő tudattól „független”-nek, vagyis a „transzcendens”-nek a fogalma egyáltalában csak a vizsgálat későbbi menetében lesz egyértelműen meghatározható; a „külvilág” terminusát egyelőre csupán azért használjuk, hogy a tradícióhoz kapcsolódhassunk. Az ismeretelmélet sohasem vonhatja kétségbe azt, amit e szó alatt a mindennapi életben értenek. Inkább arra kell tekintettel lennünk, hogy a világ szó jelentésének, mint tudattartalomnak a megadása, sajnos a filozófiai frásokban sem mindig ismeretelméleti jellegű. Joggal mutatott rá Riehl (*Der philosophische Kritizismus* II., 2, 1887. S. 137 ff.), hogy „gyakran magasabb szellemi természetünk félreértett követelményei” vezetnek „idealizmushoz” (vagy pontosabban: spiritualizmushoz), mert ezek „nem elégszenek meg soha a jelenségvilággal”; valamint, hogy pl. a pesszimiztikus világnézet Schopenhauernél rendszere „idealista” felépítésének egyik lényegi tényezőjévé vált. Hogy mármost a tudatvilágot pusztá illúziónak, vagy olyan lepelnek fogják fel, amely az igazi lényeket eltakarja, – nos az ilyen gondolatjátékokkal éppoly kevésbé kell törődnünk, mint a szkepticizmussal. Ugyanakkor ez a körülmény nem hozható fel az ismeretelméleti idealizmus ellen, amely a realist csak azért azonosítja a leképezettel, hogy ez alapján a megismerés tárgyára rákérdézhessen. A visszaélés, amelyet az „idealista alapgondolattal” szemben elkövetnek, csak még inkább arra kell, hogy ösztönözzön bennünket, hogy a tudattól független realitás léteével szembeni kételyt leválasszuk a közvetlenül adott érzéki világ értékességével vagy értéktelenségével kapcsolatos hedonikus, morális, esztétikai vagy vallási megfontolásokról, hogy így tisztáshassuk a szubjektíven eljáró ismeretelmélet módszertani elvét.

Mindazonáltal nem csak az „álláspontként” fellépő szkepticizmus, és a testi világ realitását tagadó metafizikai spiritualizmus ellen kell fellépünk, hanem a kétely minden más komoly megnyilvánulási módja ellen is. Kérdésünk tárgyalásakor többnyire arra az emberre szokás gondolni, aki a modern filozófiában először ismerte fel a maga jelentőségében a „külvilág” létezésének problémáját, és először tette ezt rendszere integratív alkotórészévé. Korábban már elutasítottunk néhány Descartes által használt, de mára már elavult érvet, ugyanakkor más vonatkozásban is meg kell különböztetnünk a kétkedésről kialakított felfogásunkat az övétől. Descartes a saját korában rendelkezésre álló és elsajátított tudást megbízhatatlannak találta, és ez indította arra, hogy megpróbálja a tudományt új és biztos alapokra helyezni. Hogy szándékának megvalósításához biztos kiindulóponttal találjon, fogalmazta meg ismert tételét, hogy mindenben, amit eddig hitt, kételkedni kell, hiszen csak ekkor derül ki, mi az, amit



mint kétségbevonhatatlant meg lehet tartani. A tudattól független világ létezéséhez kétség férhet; ezt éppen annak kellett megkérdőjelezni, aki minden tévedéstől meg akarta óvni magát. Az abszolút bizonyossághoz csak a radikális kétkedésen keresztül lehet eljutni.

Ez a végkövetkeztetés valójában még ma is mértékadó, habár Descartesnál olyan másjellegű gondolatokkal kapcsolódik össze, amelyeket most problémafelvetésünktől távol kell tartani. Mindenekelőtt a descartesi „de omnibus dubitandum est” jön számításba, a „sum cogitans” nem. A második tételben ugyanis a tudattartalomnak nemcsak a *lelki étellel*, hanem a *logikai* gondolkodással való azonosítása is megtalálható, – az ismeretelméletben azonban (ahogy később majd bebizonyosodik) egyik azonosítás sem engedhető meg. Egyrészt semmivel nem indokolható, hogy a testi világ létében inkább kételkedjünk, mint a többi realitásában, amelyeknek a megismerő szubjektumtól függetleneknek kell lenniük, másrészt az sem engedhető meg, hogy a tudattartalom logikai megragadhatatlanságát vagy „irracionalitását” vitassuk. Ami a közvetlenül adottban vagy előfordulóban bennerejlik, elvileg kizárja a kétkedést, Csak a tudat közvetlenségén túl fekvő realitás, és ennek arra való alkalmassága, hogy a megismerés tárgya legyen, válhat (és kell is hogy váljon) problematikussá.

Ettől eltekintve, a mód sem tekinthető kifogástalannak, ahogy Descartes a maga kétkedését megalapozta. A tudományok állapotával való reális elégedetlenség nem lehet az ismeretelméleti probléma felszínre hozatalának nélkülözhetetlen tárgyi feltétele, csupán történeti, és ennyiben véletlenszerű indítéka. Mindezt hangsúlyozni kell, mert még most is vannak egyesek (pl. Volkelt – Erfahrung und Denken. 1886), akik a szaktudományos eredmények bizonytalanságára hivatkoznak, hogy a radikális kétkedés szükségszerűségét bizonyítsák, és mert ezáltal az a látszat keletkezhet, mintha az ismeretelméletnek az volna a szándéka, hogy ő szabjon mértéket a *szaktudományos* vívmányok értékeléséhez, és hogy ő vezesse vissza a tudományos eredményeket igazi értékeikre. Egy ilyen igénytől a szakkutatók el fogják határolni magukat, és joggal fogják visszautasítani azt. Amit a tudományok az évszázadok során létrehoztak, annak megvan a minden ismeretelméleti vizsgálódástól független, önálló jelentősége. Nem az egyik vagy a másik pozitív tudáselem tehető kétkedés tárgyává, hanem a *megismerés általános lényegéről* alkotott vélemény, esetünkben a megismerésnek egy olyan felfogása, amely szerint képzeink olyan valósággal állnak összhangban, ami nem tudattartalom, és nem látható be, hogyan korrigálhatna vagy igazolhatna ez a nézet szaktudományos nézeteket, olyanokat például, amelyek a Mars felszínére, vagy az agykéreg funkciójára vonatkoznak.

Ha beláttuk, hogy ismeretelméleti kétkedésünk nem a szaktudományok eredményeinek helyességére vonatkozik, figyelmünket már eleve egy minden következményében fontos mozzanatra irányíthatjuk. Ma már különbséget teszünk a szakkutatás és a filozófia között (amit Descartes még nem tett meg), – ismeretelméletileg ez a különbség a megismerés *tartalma* és *formája* közti különbség alapján ragadható meg. A szaktudományok tartalmi igazságok után kutatnak. Ennek során a kutatandó objektum létezését valóságosként előfeltételezik, és kizárólag azt kérdezik: *miként* jelenik meg a megismerésben ez a valóságos dolog. Amíg a szaktudományok szaktudományokként működnek, nem foglalkoznak olyan kérdésekkel, hogy pl. tárgyaik létszerűen eltérnek-e at-

tól, mint ami tudatosul belőlük, vagy hogy milyen valóságjelleggel, illetve a lét milyen általános „formájával” rendelkeznek, és hogy ez alapján milyen formai viszonyban állnak a megismerő szubjektummal, – mint ahogy azzal sem, hogy létezésük csupán immanens-e, vagy pedig transzcendens módon is létezhetnek.

Éppen ezeket a kérdéseket veti fel azonban az ismeretelmélet. A különös *tartalmi* megismerést teljesen figyelmen kívül hagyja, és csak a megismerés általános fogalmára, vagyis egyáltalában vett tárgyának *formai létjellegére* kérdez rá. Az ismeretelmélet azt kérdezi: mit jelent az, hogy az objektumok „reálisak”? Olyasvalamit vizsgál tehát, ami a megismerés tartalmát nem érinti. Hogy pl. a testek úgy viselkednek, mintha a gravitációs törvénynek engedelmeskednének, az attól függetlenül helyes lehet, hogy tudattartalomként, vagy transzcendens realitásként léteznek-e, és éppígy nem kérdezhetjük meg egy embriológustól, hogy abban is biztos-e, hogy sormetszései magánvalóan nem többek-e annál, amit ő vagy mások ezekből látnak. Eredményeinek ellenőrzését csak egy értő szakembernek fogja átengedni, hiszen egyedül az érdekli, hogy hogyan néz ki az embrió, nem pedig, hogy a lét milyen szférájában helyezkedik el.

Az ismeretelméleti kétely így mindazt érintetlemül hagyja, amivel a test-tudományok vagy más szakdiszciplínák foglalkoznak, amennyiben ezek abban a hiszemben vannak, hogy egy a megismerő szubjektumtól független realitást ismernek meg. A fizikának vagy a biológiának, a pszichológiának vagy a történettudománynak a valósága – arra vonatkozóan, *amit* ezek a tudományok a valóságban vizsgálnak – minden kételesen felül áll. Hogy az ismeretelméleti „idealizmus” ellentmondásba kerülhet olyan előfeltevésekkel, amelyek az empirikus realitás tartalmainak kutatásában nélkülözhetetlenek, – arról itt nem kell beszélni. Csak az ismeretelmélet vagy a metafizika számára lesznek ezek problematikusak, azon diszciplínák számára, amelyek kifejezetten valamiféle transzcendens valóságról beszélnek. A szaktudományok felismeréseit ezzel szemben éppen a maguk objektivitásában kell megérteni.

Teljesen elhibázott lenne ezért az is, ha a szaktudományoknak az ismeretelméleti eljárások utánzását ajánlanánk. Az empirikus diszciplínáknak „dogmatikusoknak” *kell* lenniük, vagyis bizonyos előfeltevéseket vizsgálatlanul el kell fogadniuk, különben nem lehetnének azok, amik. Joggal feltételezte Wundt (*System der Philosophie*, 1889, 3. Aufl., 1907, Bd. I. S. 93.), hogy a részkérdésekben való minden tévedés mellett is, a tudományos eredmények megbízhatósága éppen annak volt köszönhető, hogy a szaktudományok teljesen eltértek azoktól az alapelvektől, amelyeket a régi ismeretelmélet a maga eljárásai során követett. Ennek ellenére mindez a legkevésbé mond ellent a „szkeptikus” eljárásnak az *ismeretelmélet* területén való jogosultságáról, ha a megismerő szubjektumból kiindulva egyáltalában a megismerés tárgyát kell kutatnunk, vagy a megismerő eljárás tárgyra-irányultságát kell megértenünk. Nemcsak a „rég”, de az „új” ismeretelméletnek is – hogy a megismerésnek a *pszichológiai*, vagyis szaktudományos, és ezért szükségképpen „dogmatikusan” eljáró kutatása mellett önálló jelentősége is megmaradjon – csak az lehet a feladata, hogy az összes szaktudományos vizsgálatban (tehát a pszichológia területén is) magátólértetődőként kezelt *előfeltevéseket* problematizálja. Csak így lesz képes a valóság megismerésének általános természetét megragadni. De ha mások a céljai, mint a szaktudományoknak,

akkor módszerének is (vagyis e célok eléréséhez használt gondolkodási eszközök foglatának is) más logikai struktúrát kell mutatnia.

Ez lesz az ismeretelméletben megnyilvánuló kétely pozitív jelentése. Ott kell rákérdeznie valamire, ahol valami kérdéses lehet. Az ismeretelméletnek, ellentétben a vizsgálatlan előfeltevéseken nyugvó tudományokkal, – ahogy már mondtuk – „előfeltevésmentesnek” kell lennie. Persze nem abszolúte előfeltevésmentesnek, hiszen egy olyan gondolkodás, amely a semmiből szeretne kiindulni, valójában sohasem kezdődhetne el. Hogy megismerés *létezik*, hogy egy szubjektum olyan tárgyat ragad meg, amely tőle független, abban nem kételkedhetünk, hiszen – ahogy már mondtuk – ekkor az ismeretelméletnek nem lehetne anyaga, amelyet vizsgálhatna. Sőt, részletesen ki kell majd mutatnunk, milyen további előfeltevéseket kell alkalmaznia, hogy vállalkozásának egyáltalán értelme legyen. De „előfeltevésmentesnek” kell lennie abban az értelemben, hogy *azokat* az előfeltevéseket lehetőség szerint korlátozza, amelyeken a megismerő eljárás tárgyra-irányultsága nyugszik. Arra, hogy egy ilyen, az előfeltevésektől lehetőleg mentes állásponthoz eljusson, csupán egyetlen eszköze van: megpróbál mindenben kételkedni. Ebben az eljárásában nem a tagadás öröme vezeti. Egyedül az a cél vezérli, hogy a kételkedés által nagyobb bizonyossághoz jusson; azáltal ugyanis, hogy egy nem kivitelezhető kísérletben kételkedik, azokat a kétségbevonhatatlan előfeltevéseket világítja meg, amelyek minden megismerés alapjául szolgálnak. Ahogy már Descartes felismerte, hogy magának a kételkedésnek a ténye minden körülmények között kétségbevonhatatlan marad, úgy próbálja az általunk felvázolt ismeretelmélet is kimutatni, hogy milyen előfeltevések mellett marad még egyáltalában értelme a kételkedésnek.

Ha így értelmezzük az ismeretelméleti kételyt, többé elméleti értékét sem vonhatjuk kétségbe. Végleges „álláspontként” a szkepticizmus – ahogy rámutattunk – abszurditás lenne. A kételkedésnek azonban, módszertani elvként, az ismeretelmélet kezdetén kétségbevonhatatlan jelentősége van. Megszabadít bennünket a megismerés lényegével és tárgyának természetével kapcsolatos dogmatikus előítéleteinktől és olyan *eszközként* igazolódik, amely a megismerés *kétségbevonhatatlan alapjainak és előfeltevéseinek* a feltárását kell hogy szolgálja. Mindazonáltal jogosultsága is csak ennyi. Minden olyan megközelítés legalábbis félreérthető, amely az ismeretelméleti vizsgálat értékét az emberi tudás bizonytalanságára utalva próbálja magyarázni. Ezek a megközelítések egyébként csak ritkán vezethetők egyfajta teoretikus kielégületlenségre vissza, többnyire azzal a szemrehányással akarnak szembeszállni, hogy az ismeretelmélet tulajdonképpen csak haszontalan belső töprengésekből és szörszálhasogatásokból áll. Úgy tűnik azonban, a megismerés filozófiája ezt a szemrehányást nyugodtan magára veheti, sőt, ki fogja jelenteni, hogy ez a szemrehányás – legalábbis az itt tárgyalt problémával kapcsolatban – nagyonis megalapozott, egyúttal azonban a lehető leghatározottabban fogja visszautasítani azt a követelést, hogy olyasvalamit nyújtson, ami a maga sajátos területén túlnyúló jelentőséggel bírna. Meglehet, hogy az ismeretelméleti vizsgálódásoknak az össz-szellemi életre nézve nagyobb a jelentőségük, mint másfajta tudományos törekvésnek, és hogy különösképpen a filozófiai diszciplinák számára fontosak. Mindez nagyon öröndetes járulékos siker lenne. Mindazonáltal nemigen vágyódhatunk ilyen sikerre, vagy bármilyen hasonló „haszonra”. Csupán azt a jogot

adjuk meg az ismeretelméletnek, amellyel minden más tudomány is rendelkezik, és amelyet tőle a „pragmatizmus” sem tagadhat meg, – hogy az igazságot az igazság kedvéért kutassa.

Éppen azért, hogy a kétkedést az ismeretelmélet területére korlátozzuk, és az empirikus tudományok eredményeinek megbízhatóságát a maga területén érintetlenül hagyjuk, – nos éppen ezért határoljuk körül az ismeretelmélet *sajátos területét*, amelyet egyébként talán joggal vitatnának el tőle. A kétkedés mindaddig nem érinti sem a gyakorlati élet „naív” emberének az őt körülvevő világ abszolúttségébe vetett hitét, sem a szaktudományok emberének meggyőződéseit, amíg azok nem akarnak filozofálni, és nem válnak ezáltal dogmatikusokká. A kétkedés nem több, mint az ismeretelmélettel foglalkozó filozófus módszertani segédeszköze, amelynek egyetlen, tisztán ismeretelméleti érdeket kell szolgálnia: a *megismerés és tárgya általános fogalmának* megragadását illető érdeket. Ebben a vonatkozásban ekkor kettős feladata van: elő kell segítenie a hamis megismerésfogalom lerombolását, és a helyes kidolgozását. Pozitív erejével később még megismerkedünk. Először is a hagyományos felfogások ellen fordul, és azt a kérdést teszi fel: létezik-e olyan, tudattól független vagyis transzcendens *valóság*, amely a megismerés tárgya lehetne, vagy amely a megismerésnek objektivitást biztosíthatna?

### III. Az objektum három fogalma

A kérdés mindazonáltal még mindig nem eléggé egyértelmű. Hiányzik mind a „tudat” fogalma, mind a tőle „független” valóságnak a fogalma, mind pedig a kettőjük közt fennálló viszony milyenségének a tisztázása, – egy olyan fejtegetés tehát, amely először is azt rögzíti: *miben* kétkedhet tulajdonképpen az ismeretelmélet. Hogy a tudatnak a tőle független külvilággal szembeni ellentétét megragadhatassuk, először is a szubjektum és az objektum fogalmát kell tisztáznunk. Ezt a két szót a filozófiai nyelv két másik viszony megjelölésére is használja, amelyeknek az itt tárgyalt ellentétekkel való felcserélése éppen az egyik fő forrása azoknak a tévedéseknek, amelyek problémánk tárgyalása során egyáltalában felmerülhetnek. Éppen ezért először is a *szubjektum és az objektum közti ellentét három alapformáját* kell felvázolnunk. Mindenekelőtt az *objektumnak* azt a fogalmát próbáljuk a két másik objektumfogalomtól elhatárolni, amelyre az ismeretelméleti kétely irányul, és amely ezért semmiképpen nem téveszthető össze a másik kettővel.

(Az „objektum” szót magátólértetődően itt nem szabad *speciális* jelentésben felfogni. Fogalmát annyira szélesen kell értelmezni, amennyire csak lehetséges, szélesebben, mint a „dolog” fogalmát, sőt még tovább, mint a reális létnek, vagy a valóságosnak a fogalmát, hiszen léteznek ideális vagy nem-valóságos objektumok is, mint pl. a számok, vagy a geometriai vonalak. Egészen általánosan: objektum mindaz, ami a szubjektumtól valamilyen módon megkülönböztethető. Hogy maga a szubjektum is a gondolkodás „objektumává” válhat, azt a későbbiekben még tárgyalni fogjuk.)

A „külvilág” fogalma – a maga eredeti jelentése szerint, – tartalmazza a *térbelire* való vonatkozás gondolatát. Vele kapcsolatban a rajtam kívüli térben létező világra szokás gondolni, és az, amivel ekkor a külvilág ellentétbe kerül, nem más, mint a testem, a lelkemmel együtt, amelyet a *testben* létezőnek kell elgondolni, hiszen csak egy olyan térbeli létezővel állhat a térbeli külvilág ellentétben, ami a „belsőben” van. A külvilág tehát mindig ott van, ahol én nem vagyok, és a közte és köztem lévő határ nem más, mint bőröm felszíne. Azt a lélekkel bíró testet fogjuk *pszichofizikai szubjektumnak* nevezni, amelyet ez a külvilág körülvesz, és objektum alatt ekkor nem más értünk, mint a *testi ént térbelileg körülfogó valóságot*. Ahol félreértés támad, ezt az első objektumot mindig térbelinek fogjuk venni. Ez az objektum tölti ki a teret, annak a helynek a kivételével, amelyet én elfoglallok. Eme előfeltevés mellett tehát a szubjektum és az objektum *két test*, és a lélekkel bíró testemet mint szubjektumot térbelileg körülvevő világ egyúttal nem más, mint az egyetlen, a szó *tulajdonképpeni* értelmében „külvilágnak” nevezhető realitás. „Belső” világon ezért nem a fizikai léttel ellentétben álló pszichikai létet értjük, hiszen ez a terminus félrevezető lenne.

Mindazonáltal saját testemet is az objektumhoz számíthatom, amennyiben elkülönítem a „képzetektől”, amelyek formájában számomra megjelenik, és ugyanígy objektumnak foghatom fel mindazt, aminek létezését *tudatomtól* független létezésnek ismerem el, vagyis mind a teljes fizikai világot, mind az idegen szellemi életeket, – mindegy, hogy térben létezőnek, vagy téren kívülinek tartom őket. Nem az objektumhoz tartozóként ekkor csak a szellemi énem marad vissza, a maga képzeiteivel, észleleteivel, érzéseivel, akaratmegnyilvánulásával, stb. Ezáltal egy másfajta objektumot kapok, amely már akkor megjelenik, amikor vele nem a lélekkel bíró testemet, tehát nem a teljes éneket állítom szembe, hanem csak egy részét annak: szellemi éneket a maga tartalmaival.

A szubjektum ebben a második esetben tehát nem más, mint a tudatom és annak tartalma, még mindazt objektumnak kell neveznem, ami nem tekinthető tudatom tartalmának, vagy magának a tudatomnak. *Egyelőre* ennyit mondhatunk, és látnunk kell: ami korábban csupán szubjektum volt, az itt szubjektumra és objektumra hasadt szét. Ezért többé térbeli határt sem húzhatok önmagam és az objektum közé, ahogy ezt az első viszonyban még megtehettem. Az objektumot – amelyet így tudatomtól „kívüliként” nyerek, olyan valamiként, amelyhez, amennyiben képzeiteimtől függetlenül egzisztál, tulajdon testem is hozzátartozik – *transzcendens* objektumnak nevezhetem, és vele ekkor szubjektumként a tudatvilág mint *immanens* világ kerül szembe. Mindezt akceptálni kell, mindazonáltal a szubjektumnak az ezzel fellépő fogalmát még meghatározatlanul kell hagyni. Egyelőre csak arról lehet szó, hogy a transzcendens objektumnak mint egy a *tudaton túli* realitásnak a fogalmát különböztessük meg elvileg a pszichofizikai szubjektumomat körülvevő térbeli külvilág fogalmától. Hogy itt különbség mutatható ki, az már most világos. A tér két részének az ellentéte itt nemcsak hogy nem alapvető (ahogy az első szubjektum-objektum viszonyban), de a két szféra elkülönítéséhez egyáltalán fel sem használható. A „külvilág” kifejezésnek – ha a transzcendens világra alkalmazzuk – nincs tulajdonképpeni térbeli jelentése. Csak átvitt értelemben értelmezhető úgy, mint egy a tudaton illetve a tudattartalmakon „kívülinek” vagy „túlinak” a világa.

Végül még egy harmadik objektum is létezik. Ennek fogalma akkor áll elő, ha abból a létezőből, ami a második esetben a totalitásában létező szubjektum volt, egy újabb szubjektum és objektum különül el. Az előbb a pszichikai szubjektumról úgy beszéltünk, mint egy a képzeivel, észleleteivel, érzéseivel és akaratmegnyilvánulásaiival *együtt* megjelenő szellemi énről, vagyis a tudatot és a tudattartalmakat egy szubjektumba fogtuk össze. Mármint a képzeteket (pontosabban: a leképezetteket) is szembeállíthatjuk a leképező szubjektummal, és ekkor a leképezetteket ugyancsak objektumnak nevezhetjük. Így a második szubjektum újra szubjektumra és objektumra hasad, és ezáltal áll elő az újabb, a harmadik objektum-fogalom. Objektumok itt a képzeim, észleleteim, érzeteim, akaratmegnyilvánulásaim lesznek, és velük kerül szembe a szubjektum, amely a képzeteket leképezi, az észleleteket észleli, az érzeteket érzékel, az akaratot akarja. Hogy egy ilyen, az észlelettel, az érzettel, az akarattal szembeállított észlelő, érző, leképező, akaró szubjektumnak a gondolata jogosult-e, azt egyelőre megintcsak nem tudjuk még eldönteni. Mindenesetre ebben a harmadik esetben az objektum *tudattartalom*, és szubjektum lesz az, ami ezt a tartalmat tudatosítja. Objektumnak tehát itt nem a lélekkel bíró testemet körülvevő külvilágot kell tekinteni (aholis a „külső” kifejezés a túlsúlyos), nem is a tudaton „kívüli” transzcendens világot (ahol a „kívüli” csak átvitt értelemben használható). Az objektum itt éppen a *szubjektumhoz-tartozó*, vagyis a *leképezett*, amennyiben azt a szubjektum képezte le. Ezt az ellentétet – ha az objektum fogalma szóba kerül – a másik kettővel nem téveszhetjük össze, ha rá a tudat és a tudattartalom kifejezéseket használjuk. Ezt az objektumot, amelyet tudattartalommént határoztunk meg, – hogy mind a pszichofizikai szubjektumot térbelileg körülvevő külvilágtól, mind pedig a transzcendens objektumtól biztosan elhatárolhassuk – *immanens objektumnak* is nevezhetjük. Ez az objektum a tudat szférájában helyezkedik el, és rá a „külvilág” kifejezést sem tulajdonképpen, sem pedig átvitt értelemben nem lehet használni.

Az „objektum” kifejezést tehát hármias jelentésben használjuk. Egyrészt: a lélekkel bíró testemen kívüli *térbeli külvilág*, másrészt: a „magánvalóan” létező valóság, vagyis a *transzcendens* objektum, harmadrészt: a tudattartalom, vagyis az *immanens* objektum értelmében. Ugyanígy – legalábbis egyelőre – a szubjektum kifejezésnek is három jelentését különböztethettük meg; a testemből és az állítólag *bennelakozó* „lélekből” álló ént; a tudatomat a benne található tartalmakkal *együtt*; a tudatomat, *ellenében* ezekkel a tartalmakkal. Hogy nem kell-e e három *szubjektum*fogalmat további vizsgálat alá vonni, és hogy ezzel összefüggésben nem szükséges-e a három szubjektum-objektum viszonyt is közelebről meghatározni, azt egyelőre nem firtatjuk. Arra a kérdésre korlátozódunk, hogy a három ellentét közül melyik tartalmazza azt az *objektumot*, amelyikre az ismeretelméleti kétely irányul.

A harmadik párból indulunk ki, amely a tudatnak a tudattartalommal való ellentétét foglalja magában. Kételkedünk-e valamennyire is az *immanens* objektumban? Minden bizonnyal nem. Egyetlen megismerésfogalom sem nélkülözheti ezt a szubjektum-objektum korrelációt, és ennek mindkét tagja, mind a szubjektív, mind az objektív, egyaránt szükségszerű. Én magam valaminek a létéről csak annyiban tudok, amennyiben tudatosítok róla egy képzetet. Éppen ezért lehetetlen a képzetobjektumban mint képzetben vagy tudattartalomban kételkedni. Ellenkezőleg: a

legbiztosabb tudás, amit csak gondolhatok, – hogy tudatomnak tartalma van, vagyis, hogy léteznek immanens objektumok. Az biztos, hogy – ahogy Wundt mondja (System der Philosophie. 3. Aufl. Bd. I. S. 90.) – a képzetobjektumok magán- és magáértvalóan nem csak képzetek, hanem objektumok is. Mindazonáltal csupán *képzetobjektumok*, vagyis immanensek, vagyis tudattartalmak. Ami objektum, az még nem „objektív” a szubjektumtól való függetlenség értelmében, úgyhogy még nem nevezhető a megismerésnek objektivitást kölcsönző tárgynak. Különbséget kell tennünk az immanens és a transzcendens objektumok között, és csak az immanens objektumok léte nem vonható kétségbe, Csak az immanens objektum és a tudatszubjektum tartoznak szükségszerűen egymáshoz. Köztük „korreláció” áll fenn, és éppen ez a korrelativizmus szolgál az immanencia vagy a pozitivizmus álláspontjának megjelölésére. Eszerint tehát az immanens objektum már eleve számításba sem jöhet az ismeretelméleti kétely vonatkozásában. A kérdésnek, hogy létezik-e szubjektumtól független valóság, semmi köze ahhoz a tényhez, hogy számunkra a képzetobjektumok közvetlenül adottak, tehát létükben nem is kételkedhetünk. Mindez annyira egyszerű, hogy további tárgyalást nem is igényel. Mindazonáltal mégsem jelentéktelen: az összes, általunk *ismertnek* feltételezett elképzelt, észlelt, érzékelt, akart objektumot az ismeretelméletben teljesen figyelmen kívül kell hagynunk.

De kételkedhetünk-e a pszichofizikai én és a *térbeli* külvilág ellentéténél megjelenő objektumban, vagyis kétségbe vonhatjuk-e azoknak a dolgoknak a létezését, amelyek lélekkel bíró testünket körülveszik, – vagyis a szó tulajdonképpeni értelmében vett külvilágnak a létezését? Ezt sem nagyon tehetjük, hiszen az sem kevésbé bizonyos, mint a testem. Vagy talán másképpen egzisztál a kezem (amely ebben az esetben a szubjektum részeként jön tekintetbe), mint az asztal, amelyet objektumként a külvilághoz-tartozónak tartok? Azon a ponton végződne a kétségbevonhatatlan, ahol a bőröm felülete feszül, és az asztallapon kezdődne a kétségbevonható, ahol kezem fekszik? Mindezt nem fogadhatjuk el, mégha olyannyira előfeltevésmentesen akarunk is eljárni. Tekintettel létének formájára vagy jellegére, testem soha nem állítható ismeretelméleti ellentétbe az őt térbelileg körülvevő külvilággal. Nem gondolhatom komolyan hogy egy test, amely a teret itt kitölti, másképpen egzisztál, mint ami a szomszédos térrészben helyezkedik el. Ha ezt gondolnám, feltevésem ismeretelméletileg mindenesetre indifferens és terméketlen lenne.

Sőt, még többet mondhatunk. A szó tulajdonképpeni értelmében vett külvilág-fogalommal valójában éppoly kevésbé megyünk túl a tudat tényeinek világán, mint az immanens objektum fogalmával. Csak annyi a különbség, hogy amíg az egyik esetben a tudattartalmakat kifejezetten mint tudattartalmakat fogjuk fel, addig a másik esetben szubjektumtól független dolgokként, és minden nehézség nélkül így értelmezhetjük, mert a szubjektum egy tárgyi én, és mert az értelmezés semmit nem változtat azon a viszonyon, amelyben ez a szubjektum és az őt körülvevő térbeli külvilág *egymással* áll. Ezért is mondhatjuk: a térbeli külvilág létezése semmivel sem bizonyosabb, vagy bizonytalanabb, mint a testi énemé, vagy az állítólag ebben található léleké. Bármelyik álláspontra is helyezkedünk, *létük formájára* vagy jellegére tekintettel soha nem fogjuk tudni ellentétbe állítani őket, és soha nem fogunk tudni a objektum létezésére rá-

kérdezni, ha a szubjektumnak, vagyis a pszichofizikainak a létezését előfeltételeztük. Ami ennek a szubjektumnak ehhez a külvilághoz való viszonyáról elmondható, az a test-tudományokhoz és a pszichológiához tartozik. A realitásban való kételkedésnek vagy mind a lélekkel bíró testemre, mind az azt térbelileg körülvevő környezetre vonatkoznia kell, vagy pedig sem az egyikre, sem a másikra nem alkalmazható. Vagyis nyugodtan mondhatjuk: vagy mind a lélekkel bíró testem, mind annak térbeli környezete a tudattól függetlenül létezik, vagy pedig mindkettő csak tudattartalom. Ezzel szemben azt kijelenteni, hogy testem létezése bizonyosabb, mint tárgyi környezetéé, a külvilágé, – nos ez ismeretelméletileg értelmetlen. Ezért lenne jobb, ha az ismeretelméletben nem a „külvilág realitásának” problémájáról beszélünk, hiszen ezeknek a szavaknak a hallatán mindenki a tulajdonképpeni külvilágra, azaz a pszichofizikai szubjektumot térbelileg körülvevő testekre fog gondolni, és így ez a kifejezés csak zavart okoz. Aki a térbeli külvilágnak vagy a „rajtunk kívüli dolgoknak” a realitását valóban filozófiai problémának tartja, az voltaképpen semmit nem értett meg az ismeretelméletből.

Az a „külvilág”, amelynek létezése után kérdezzük, a tudatnak sem a testemen kívül fekvő, sem közvetlenül adott objektuma nem lehet. Eszerint csak a második ellentét objektuma, vagyis a tudatomon *kívüli* valóság, a *transzcendens* realitás marad hátra mint olyan, amelyre a kételkedés irányulhat. Erre mindazonáltal a „külvilág” megjelölés már semmiképpen nem használható, kérdésünket ezért az alábbiak szerint kell megfogalmazni: egyáltalán fenntartható-e az adott formában az immanens és a transzcendens realitás második szubjektum-objektum ellentéte; továbbá, hogy a megismerő tudatnak az immanens valóságon kívül a transzcendens valósággal is dolga van-e, amikor a megismerés tárgyát kutatja?

Együttal az is világos, hogy az erre a kérdésre adott válasznak az ismeretelméleti alapprobléma megoldását is elő kell készítenie. Az a tárgy, amelyre a megismerésnek – „objektivitása” fenntartása végett – irányulnia kell, egy olyan előfeltevés mellett, hogy a megismerő szubjektumnak a maga *képzeivel* vagy tudattartalmaival a tudattól független létre kell irányulnia, nos ez a tárgy sem a térbeli külvilág, sem a tudattartalom nem lehet, hanem egyedül az a transzcendens objektum, amely az ismeretelméleti kételkedés tárgyát is képezi. A ismeretelmélet alapproblémája eszerint a *transzcendens realitás* problémája. Csak így tűnik biztosítottnak a függetlenség, amely sem a minket térbelileg körülvevő világnak, sem pedig a tudattartalomnak nem sajátja. Hiszen a térbeli világ egyedül testemtől független, a tudattartalmat pedig már eleve a megismerő tudattól függőnek definiáltuk.

(A „függő” kifejezésnek ebben az összefüggésben egy még teljesen semleges jelentése van, azaz olyan értelemben használjuk, hogy semmilyen kifogás nem emelhető használata ellen. Ahelyett, hogy a „tudattartalom a megismerő szubjektumtól függ”, nyugodtan mondhatjuk azt: az a tudattartalom, amelyet a szubjektum kialakít, tudattartalomként még semmi, és mint ilyen, még semmit nem tartalmaz, ami a megismerés transzcendens tárgyává tenné, vagy amely felé a tudat a megismerés során irányulhatna. A „függő” kifejezést tehát kikerülhettük volna. Csak az *ítélő* tudattal szemben kap majd ke-



vésbé „magátólértetődő” ismeretelméleti jelentést a függőség, és ezzel együtt a függetlenség fogalma...)

Ezért teljesen világos kell legyen: a transzcendens realitás az egyetlen objektum, amelyben kételkedni lehet, és ez egyúttal az az objektum is, amely a megismerés tárgya utáni kérdés kapcsán egyedül szóba jöhet, – addig legalábbis, amíg megismerés alatt a valóságnak a képzetek általi leképezését értjük.

Azt a vizsgálatot, amely a a transzcendens dolgoknak a megismerés objektivitása szempontjából vett jelentőségét vizsgálja, vagy a megismerés transzcendens tárgyai után kérdez, *transzcendentálisnak* nevezzük és ezért azt a filozófiát, amely a megismerés vizsgálata során a transzcendencia-problémából indul ki, *transzcendentálfilozófiának* kell tartanunk. Ebben az értelemben a következő, az ismeretelméleti alapkérdés tisztázására irányuló fejtegetéseink egyúttal a *transzcendentálfilozófiába* való *bevezetesként* is szolgálnak.

### IV. Az ismeretelméleti realizmus

De létezik-e valóban az adott értelemben vett transzcendencia-probléma, vagyis vonatkozhat-e a kétely a transzcendens realitásra?

Voltak akik kijelentették, hogy a tudaton túli valóságról alkotott tudás éppúgy közvetlenül bizonyos, mint a tudattartalmakról alkotott tudás, és ezért úgy vélték, hogy a dolgok transzcendens létezése is az ismeretelmélet *előfeltevései* közé tartozik. Ezt a nézetet, amely valójában az ismeretelméleti „idealizmus” igazi ellentéte, transzcendentális *realizmusnak* kell neveznünk, és vele kapcsolatban – legalábbis azt a kijelentését illetően, hogy a transzcendens realitás léte az ismeretelmélet előfeltevése – már most állást kell foglalnunk, hogy problémánk, legalább mint probléma, támadhatatlan legyen.

Először is a realizmus fogalmát kell tisztáznunk, és az ennek során alkalmazott terminológiát kell érthetővé tennünk. „Realistának” ebben az összefüggésben csak az olyan nézeteket nevezzük, amelyek kifejezetten *transzcendens* valóságról beszélnek, tehát nem soroljuk ide azokat az elképzeléseket, amelyek azt állítják, hogy a *testi világ* éppúgy reális, mint a *pszichikai*, vagy hogy az empirikus tudományoknak semmi dolga „puszta képzelődésekkel”, és hasonlók. Mindezekben persze van bizonyos „realizmus”, amelyet nem lehet elvitatnunk, hiszen a *realizmus* – ahogy majd megmutatjuk – a transzcendens valóság nélkül is elboldogul. Problémafelvetésünk során figyelmen kívül kell hagynunk azokat a nézeteket is, amelyek az immanens és a transzcendens lét fogalmának homályos *összekeverése* alapján jönnek létre, és amelyek sajnos még ma is fontos szerepet játszanak az ismeretelméleti frásokban. Amíg a realisták nem mondják ki egyértelműen, hogy realitás alatt egy olyan, soha nem tudattartalomként felfogott valóságot értenek, amely a közvetlenül adott érzéki világon kívül létezik, addig nem lehet gyümölcsöző a velük folytatott vita az ismeretelmélet problémáiról. Amit a továbbiakban ismeretelméleti realizmus alatt értünk, az leginkább a transzcendentális *idealizmussal* szembeni ellentétén keresztül világítható meg, – ezért ennek fogalmát állítjuk az előtérbe.

Ha csak a *képzetobjektumokat*, vagy a tudattartalmakat, vagy a közvetlenül adott és tapasztalt létet nevezzük reálisnak, ha tehát a tiszta immanencia, vagy a pozitivizmus álláspontját képviseljük, akkor ezeket a felfogásokat *idealistáknak* is nevezhetjük (hiszen a „képzet” itt annyit tesz, mint „idea”). Ez az elnevezés korábban teljesen elfogadott volt, és bizonyos tekintetben nem is hozható fel vele szemben semmi. Hozzá csatlakozva egy igencsak elterjedt hagyományt akceptálunk. Mindazonáltal az „idealizmus” szó legalább annyira sokjelentésű, mint a „képzet”, vagy az „idea” szavak. Ezért határozottan le kell szögezni, hogy ez a fajta idealizmus csupán annyit mond, hogy a valóság egybeesik a képzetek, vagy ideák alakjában megjelenő tudattartalmakkal. A „képzet” vagy „idea” szót ekkor egy annyira *tág* jelentésben használjuk, hogy – az észleleteket vagy impressziókat is ideszámítva – az összes közvetlenül adott realitásformát beleértjük; vagyis nem úgy fogjuk fel, mint egy a valósággal szembeállított „puszta képzetet”. Ha a „képzet” szó kapcsán csupán az irreális dolgokra gondolnánk, akkor magátólértetődően már eleve el kéne határolnunk magunkat a képzetidealizmustól, mint egyfajta metafizikai játszadozástól. De általában nem a szavakon fordul meg a dolog. Az „elképzel” vagy a „ideális” helyett nyugodtan mondhatunk „előfordulót” vagy „adottat” is. Az immanencia álláspontját képviselő idealizmusokban a valóságos létnek csupán a közvetlensége fontos. De az „idealizmus” szó éppenhogy a pozitivizmus és az immanencia álláspontjával szembeni ellentét megjelölésére is használható, hiszen a platonai „idea” egyfajta az érzékin túli, metafizikai, transzcendens realitás, és a platonai ideatan képviselői ennyiben az ismeretelméleti „realizmus” képviselői. Sőt, a kanti idea-fogalomnak ettől eltérő, *további* jelentése van, ezért egy erre támaszkodó „idealista” filozófia nem harmonizálhatna sem a platonai idealizmussal, sem pedig az immanenciaelmélettel vagy a képzetidealizmussal.

(A kanti transzcendentális idealizmusra, és ahhoz az „idealizmushoz” való viszonyára, amelyet Kant a „filozófia botrányának” nevezett, itt szándékosan nem térek ki, mivel a gondolatmenet tisztán szisztemetikus kifejtésére törekszem. Lásd ezzel kapcsolatban: Bruno Bauch: Idealismus und Realismus in der Sphäre der philosophischen Kritik. Ein Verständigungsversuch. Kantstudien. 1915. Bd. XX. S. 95 ff.)

Ahogy a gyakran használt kifejezéseknél általában, itt sem árt az elővigyázatosság. Egyelőre csak a „képzetidealizmusra” kell figyelnünk, arra az elképzelésre, amely a valóságot, mint közvetlenül adottat vagy előfordulót vizsgálja. Hozzá képest azt az álláspontot, amely a transzcendens dolgok létezését (res) a képzetektől függetlennek tartja, *realizmusként*, pontosabban az ismeretelméleti vagy transzcendentális realizmussal szembenálló elképzelésként kell felmutatni. A kiegészítés szükséges, hiszen a „realizmus” szónak is több jelentése van, és pl. az *empirista* realizmus nem szükségképpen mond ellent a képzetidealizmusnak.

Továbbmenve, az idealizmus és a realizmus ellentéte más módon is meghatározható. Ha a magunk részéről a megismerés tárgyaként mindenféle transzcendens *valóságot* vissza is utasítunk, ezzel még nem feltétlenül kell az immanenciára korlátozódnunk. Olyan transzcendens valamit is feltételezhetünk ugyanis, amely nem reális, hanem abban az értelemben „ideális”, hogy *minden* olyan valóságjellegtől mentes, le-

gyen az transzcendens, vagy a fenti empirikus realitás, amellyen a képzetek, vagy az immanens objektumok rendelkeznek. Ezáltal szintén egyfajta antirealista álláspontot fogunk képviselni, amely egyúttal antipozitivist, illetve az immanenciát ellen irányuló is lesz. Ezt a felfogást egy teljesen más értelemben is „idealistának” nevezhetnénk, mint a képzetidealizmust. Az, ami a megismerésnek objektivitást kölcsönöz, vagyis túlnyúlik minden képzetként megjelenő ideán, e nézet szerint úgyszintén nem lehetne reális, hanem csak valamilyen „ideális”, azaz nemvalóságos és egyúttal transzcendens mozzanat, ezért az így létrejövő új transzcendentális idealizmus is ellentmondásba kerülne az ismeretelméleti realizmussal, legalábbis, amennyiben ez utóbbi valamiféle transzcendens valóságot tételezne.

Hogy mindezt már eleve megelőzzük, kijelenthetjük, hogy az ismeretelméleti idealizmusban – amelyet itt a transzcendentális idealizmussal szándékozunk szembeállítani – az „idea” szó *mindkét* jelentése (mind az irreális, pozitíve transzcendens létezőre, mind a képzetszerű, immanens létezőre utaló jelentése) megjelenik. A kettő együtt eredményezi az ismeretelméleti vagy transzcendentális idealizmust, amennyiben ez az álláspont a valóságot az ideálisra (Ideale) mint képzetszerűre, vagyis a tudatban adottra korlátozza, és ennek megfelelően azt, ami ezen az immanens valóságon túl fekszik, csak mint egy a nem valóságos értelmében vett ideálist engedi meg. Az erre épülő ismeretelmélet eszerint a szó kettős értelmében is „idealista” lenne, és ezért ezt valójában az ismeretelméleti vagy transzcendentális realizmustól kéne elhatárolnunk, amely az ideálist (mint immanenst vagy képzetszerűt) nem ismeri el teljes valósággént, hanem csak a transzcendenst határozza meg úgy mint „tulajdonképpeni realitást.

Az ismeretelméleti vagy transzcendentális realizmusnak az ismeretelméleti vagy transzcendentális idealizmussal szembeni legáltalánosabb fogalma ezzel világossá vált. Ez a realizmus mármost (amely itt egyedüli ellenpólusaként jön számításba) két különböző formában fogható fel. Egyrészt mondhatjuk, hogy a megismerés tulajdonképpeni tárgya a transzcendentális realitás, – amennyiben ugyanis megismerési törekvéseink e transzcendens realitás megragadására kell hogy irányuljanak. Régebben nagyon sokan, a legkülönbözőbb változatokban képviseltek ilyen nézetet, de újabban is, több helyen, újra előfordul. Másrészt, realistaként, korlátozódhatunk arra is, hogy feltételezzük a transzcendens valóság létét, anélkül, hogy azt megismerhetőknek véljünk, – vagyis csak „jelenségét” tartanánk tudományosan megragadhatónak. Mivel egyelőre csak azt a kérdést kell feltennünk, hogy egy transzcendens valóság feltételezése az ismeretelmélet egyáltalában vett előfeltevéseihez tartozik-e, vagy már a kezdetnél problematikussá kell-e tennünk, ezért csak a transzcendentális realizmus második felfogásával kell foglalkoznunk, és mivel az utóbbi időben ezt az álláspontot, mint az ismeretelmélet kiindulópontját, senki nem képviselte erőteljesebben, mint Riehl a maga Filozófiai kriticismusában, ezért az alapelveivel való rövid diszkusszió reményeink szerint problémafelvetésünk még pontosabb kifejtéséhez és igazolásához vezet el.

Riehl gondolatmenete a következőképpen adható vissza. Bizonyos, hogy minden dolog, amely tapasztalatunkban megjelenik, olyan alkotórészekre bontható, amelyek – magáértvalóan véve – tudattartalmak. Mindazonáltal a dolognak ez a feltett „szubjektivitása” a megismerhetőségére korlátozódik, és nem terjedhet ki létezésére. Mert ha le

is választom a dologról minden tulajdonságát és minden kapcsolatformáját, a dolog léte még mindig fennmarad, ezért különbséget kell tenni az objektumok léte, és az objektumok objektumléte között. Eszerint a reális transzcendens objektumokban akkor sem kételkedhetnénk, ha lehetetlen is lenne megismernünk őket. Az ezzel ellentétes kijelentés azon alapul, hogy felcseréljük az objektumok létét azzal a pozícióval, amelyben azok egy szubjektum számára objektumokként megjelennek. Ebből kifolyólag világos és egyértelmű, hogy nem a közvetlenül a tudatban előforduló vagy adott létet kell az ismeretelmélet előfeltevéésének venni, hanem a transzcendens létet.

Hogyan viszonyuljunk mármost ehhez a nézethez? Az a tétel, miszerint az „objektumok létének” különböznie kell a dolgok „objektumlététől”, minden bizonnyal helyes, amíg a két *fogalom* megkülönböztetéséről van szó. Ha az objektumlétet immanens létnek, az objektumok létét transzcendens létnek kell tekinteni, akkor ezt a szétválasztást meg kell tenni. Sőt, csak remélni tudjuk, hogy mindenki ezt teszi, aki ismeretelméleti problémákkal foglalkozik, és hogy különösen azok, akik magukat „realistáknak” nevezik, több figyelmet szentelnek az empirikus és a transzcendens realitás különbségének, hiszen különben nem lesz világos, hogy a realizmus valóban szemben áll-e az immanenciattal, vagy csupán a testi világ valamiféle spiritualista elpárologtatása ellen harcol.

De ebből kiindulva azt is *fel kell tételeznünk*, hogy az „objektumok léte” és az „objektumlét” közötti különbségnek *reális* jelentősége van, hogy tehát a *valóságos* lét két *különböző létmódjáról* kell beszélnünk?

A szembeállítás csak *problémánk* precíz és előnyös formulázása szempontjából bír jelentőséggel, nem pedig annak megoldásaként, még kevésbé megszüntetéseként, hiszen *kérdésünk* éppen arra irányul, hogy nem jelent-e az objektumok léte mást, mint objektumlétük, vagy immanens objektumlétük? A megismerhetőség és a dolgok léte közti megkülönböztetés csak akkor adhatna kétségbevonhatatlan választ erre a kérdésre, ha a dolgok létéről másjellegű ismeret is rendelkezésünkre állhatna, mint az, ami tulajdonságaikról, kapcsolatformáikról, tehát immanens alkotórészeikről a megismerésben közvetlenül megjelenik. Csak ha minden egyebet, mint valamiféle „szubjektív vonást”, leválaszthatnánk róla, akkor tarthatnánk vissza létét magánvaló létként. Mivel azonban a dolog létét mindig csak tulajdonságainak és kapcsolatformáinak a léteként *ismerhetjük meg*, a dolog léte – legalábbis egy az adott értelemben lehetőség szerint előfeltevéésmentes ismeretelméleti álláspont vonatkozásában – végülis nem más, mint immanens alkotórészeinek a léte. A dolog transzcendens egzisztenciája abban a pillanatban kétséges lesz, mihelyt tulajdonságainak és ezek szintézisének az immanenciája bizonyossá válik. Az objektumok létének az objektumok immanens objektumlététől való elválasztása vált ezzel problémává, – és csak erről van itt szó. Persze *bizonyítani* kell, hogy az objektumok léte több, mint immanens objektumlétük, és hogy ezáltal a világ két valóságmódusra esett szét. Csakhogy éppen ezt *nem* szabad az ismeretelmélet előfeltevései közé sorolni. Maga Riehl mondja (Kritizismus. II. 2.S. 130.), hogy „a létezésben a dolognak a tudatunkhoz való viszonya” fejeződik ki. Ebben a viszonyban magátólértetődően az objektumlét jelenik meg s nem az objektumok transzcendens léte, és ugyan mi maradna egy ilyen viszonyból, ha az egyik tagjától – a tudattól – eltekintenénk?

Elismerhetjük, hogy Riehl pontosabban fogalmazta meg a transzcendencia problémáját, mint a többi realista. A realitást félreérthetetlenül elválasztja a számunkra megismerhető immanens léttől, és ezt az álláspontot joggal nevezhetjük ismeretelméleti realizmusnak. Mindazonáltal nem bizonyította, hogy a transzcendencia létnek az ismeretelmélet előfeltevésének kell lennie, és hogy ezért a realizmust az ismeretelmélet *kiindulópontjának* kell tartanunk. Sőt megkérdőjelezhetjük: az egzisztenciáról mint viszonyfogalomról vallott, fent említett tételében nem *problémaként* ismeri-e el Riehl is a transzcendens realitás létét, és hogy ezáltal implicit módon nem maga zárja-e ki a transzcendens realitást az ismeretelmélet előfeltevésai közül?

Csak abban az esetben érthetnénk egyet a realizmussal, ha azt állítaná, hogy a dolgok létszerűen többek, mint ami belőlük „megismerhető”. Hogy ezzel mire gondolunk, azt korábban már érintettük. Descartes-nál néha a tudat fogalmával keveredik a logikai gondolkodás fogalma. A transzcendentálfilozófiának azonban, legalábbis a kezdeteknél, és különösen az immanenciaprobléma tárgyalása kapcsán, a legkevesebb dolga sincs egy olyan, a fenti eljárásból adódó *racionalizmussal*, amely a logikainak *ontológiai prioritást* tulajdonít, és a valóság tartalmi irracionalitását tagadja. Ami tudattartalom, az a logikai gondolkodás számára még teljesen megközelíthetetlen is lehet, – noha ez a „megismerhetetlen” ezért még az adott értelemben nem transzcendens, vagyis nem független a *tudattól*. Természetesen nem akarjuk azonosnak venni az ideálist (amennyiben ez valami elképzeltet, a tudatban adottat jelent) a teljesen megismerhetővel, még kevésbé a megismerttel. A realizmus jogosságát bizonyára senki sem vitatná, ha csak annyit akarna mondani, hogy minden valóság transzcendens annyiban, amennyiben „túlnyúlik” az *ismeretileg megragadhatón*. Csakhogy éppen ezt a „transzcendenciát” hagyjuk most figyelmen kívül. Sőt, a valóságos objektumok irracionalitása – vagyis annak lehetetlensége, hogy a tudottat teljes mélységében *megismertté* tegyünk – talán éppenhogy az *immanens* valóság ismertetőjegye, miközben a transzcendens realitás racionálisan csak *gondolható*. De bárhogy is áll a dolog, semmi esetre sem találunk támaszt az ismeretelmélet előfeltevéseként megjelenni kívánó transzcendentális realizmus számára, ha elfogadjuk: a tudattartalom irracionális, és ezért a megismerés előtt áthatolhatatlan akadályok emelkednek. Segítségével csak a racionalizmus és az „objektív idealizmus” (ami egyáltalán nem esik egybe a képzetidealizmussal) el- len lehetne eredményesen harcolni.

Nyilvánvalóan megtehetjük, hogy ennek ellenére „realistának” *nevezzük* azt a felfogást, amely a tudattartalmak logikai megragadhatatlanságának platformján áll. Mindazonáltal joggal támadható e terminológia célszerűsége, hiszen egy ilyen realizmus nem feltétlenül áll *ellentétben* az idealizmussal, vagyis az immanencia álláspontjával. A „reális” számára is teljesen feloldható lesz az „elképzeltben” vagy az „adottban”. Ezért amellet maradjunk, hogy csak az olyan felfogást nevezzük realizmusnak, amely kijelenti, hogy a logikailag megragadhatatlan, a tudat számára immanens realitáson kívül még valamiféle másik, az előbbi „mögött” fekvő transzcendens valóság is létezik. Ez a valóság nem közvetlenül bizonyos, hanem – ha joggal feltételezzük létét – *következtetett*. Tehát az ismeretelméletnek vele kapcsolatban azt kell vizsgálnia, mi is a hozzávezető következtetés alapja. Ez a megközelítés kezdetben idealista lehet,

pontosabban a képzetidealizmus talaján álló, amely kísérletképpen egymással egybeesőnek fogja felfogni a reálist és a közvetlenül adott illetve elképzelt létet.

Többre nincs is szükségünk, hogy belássuk: létezik transzcendencia-probléma. Le-rögzíthetjük: minden valóságos dolog, amelyet kétségbevonhatatlan bizonyossággal ismerünk, olyan alkotórészekből tevődik össze, amelyeket csak tudattartalmakként foghatunk fel, és semmi nem kezeskedik róla, hogy a realitások valami mások is lennének. Ebből következik a „fenomenalitás tétele” (ahogy Dilthey nevezte), vagyis az *immanencia tétele* (ahogy pontosabban megnevezhetjük), amely szerint minden, ami számomra adott (da ist), azon általános feltétel alá esik, hogy a tudat ténye. Ez a tétel az egyetlen lehetséges kiindulópontja egy olyan ismeretelméletnek, amely a lehető legelőfeltevésmentesebben kíván a megismerő szubjektumtól a megismerés tárgya felé előnyomulni. Azt kell tehát kérdéssé tenni, hogy milyen alapon tételezhetjük fel egy olyan valóságos tárgy létezését, amely nem a tudat által tételezett.

## V. A tudat fogalma

Problémafelvetésünk ebben a tekintetben sem tekinthető minden mozzanatában egyértelműnek. A különböző szubjektum-objektum viszonyokra vonatkozó eddigi meghatározásaink, és ezek egymástól való elhatárolásai – ahogy erre kifejezetten utaltunk is – csak ideiglenes jelleggel voltak tekintettel a *szubjektumokra*, vagyis egyedül az a cél vezette őket, hogy a kérdéssé tehető, és ezért szükségképpen kérdéssé is teendő objektum-fogalmat rögzítsék. Éppen ezért az ismeretelméleti kérdésfelvetés további taglalása során a *szubjektum-fogalmakat* is határozottan el kell határolni egymástól; mindenekelőtt annak a *tudatnak* a fogalmát kell pontosan meghatározni, amelytől a transzcendens objektumokat a tárgyalt módon „függetleneknek”, az immanens objektumokat „függőeknek” gondoljuk. Ezzel a tulajdonképpeni ismeretelméleti szubjektumot határoljuk el a másjellegű szubjektumoktól. Ha ez megtörtént, még egyszer vissza kell térnünk a transzcendens objektumhoz, amelyre a kételkedés vonatkozik, hiszen csak ekkor mondhatjuk meg pontosan, hogy az objektumok miféle tudatos szubjektum számára immanensek, és hogy mi teheti őket transzcendens realitásokká.

Megfontolásaink kiindulópontja itt tehát az az *én*, amely önmagának s egyúttal képzeleinek is tudatában van. Az ént tehát azonosnak vesszük a tudattartalmakkal rendelkező tudattal. Ahogy már hangsúlyoztuk, ezt a fogalmat nem szabad túl szűken értelmezni. A „tudatos” (Bewußte) fogalma alá tartozik minden, ami közvetlenül adott, tehát az irracionális is; az érzet és az észlelet ugyanúgy, ahogy az értelmi képződmények. Az immanencia álláspontját ezért a „tisztá tapasztalat” álláspontjaként is felfoghatjuk. Ez az álláspont alkalmasint egybecseng a szenzualizmusával, amely minden önállóságot elvitat a logikai gondolkodástól, – sőt, egy konzekvens szenzualizmus szükségképpen immanens, antirealista, vagyis „idealista”, mégpedig abban az értelemben, hogy valóságost azonosítja a képzet-léttel. Mindazonáltal mindez még elégtelen ahhoz, hogy a „tudat” fogalmát, annak minden vonatkozásában, egyértelművé tegyük. A tudat szó használatakor ugyanis a *tudásra* asszociálunk, és könnyen vélhetnénk, hogy aminek tudatában vagyunk, az egyúttal a tudat által *tudott* is. A tudó tudatnak ez

a fogalma nem esik egybe a logikai gondolkodásnak azzal a fogalmával, amelyről korábban beszéltünk, hiszen lehet valami „tudott” anélkül is, hogy logikailag egyúttal teljesen tudatosítottá (durchdrungen) válna. Az irracionálisról is tudunk. Úgy tűnik tehát, hogy a tudottnak a fogalma – amennyiben a tudat fogalmát közelebbről is rögzíteni kívánjuk – még mindig túl szűk. Vannak olyan tudattartalmak, amelyekről semmit sem tudunk.

Ez a kijelentés, a nyelvhasználat meghatározatlansága miatt, az első pillanatban talán idegenül cseng. Hogy helyességéről ennek ellenére meggyőződünk, csak arra kell gondolnunk, hogy a tudás nem más, mint a teoretikus magatartás egy formája, vagyis egyfajta *megismerés*, és ekkor ezzel ellentétben valami olyan tudatos állapotra kell csak gondolnunk, amelyben pl. művészi benyomásnak adjuk át magunkat. Egy zene-mű hallgatása során a zene tartalma kétségtelenül *tudatunkban* van, mégsem mondhatjuk azonban, hogy tudunk is róla. Ha tehát a tudat szót abban az értelemben akarjuk használni, amelyben a lehető legátfogóbb jelentésű, akkor az immanencia, vagyis az, ami a tudatjellegét hordozza, csak a nem-tudatossal (Unbewußte) áll szemben, de a nem-tudatosítottat (Ungewußte) megengedi. Alkalmasint persze mondhatják: ha valamit tudunk, akkor előfeltételezzük, hogy amit tudunk, az a tudatban van. De ha így is van, a fordítottja azért még nem lesz igaz. Sőt, az esztétikai magatartás éppenséggel kizárja, hogy azok az objektumok, amelyek tudatosak, egyben elméletileg is tudatosítottak legyenek. Abban a pillanatban, amikor egy képződményt a tudó megismerés tárgyává tesszünk, kizárttá válik, hogy ez a képződmény számunkra *csupán* esztétikai objektumként létezzen. De akkor is, amikor emlékezésbe merülünk – ahogy ki szoktuk fejezni magunkat –, tudatában kell lennünk valamilyen tartalomnak, de az már korántsem szükségszerű, hogy kifejezetten tudjunk is róla, vagyis, hogy valamiképpen elméletileg is viszonyuljunk hozzá.

Hangsúlyozva, hogy ami *tudatos*, az egyúttal még nem valami *tudott* is, csupán az objektumoknak a tudatihoz kapcsolódó létjellegéről kívánunk beszélni, és ezzel is csak annyit akarunk kifejezésre juttatni, hogy ezek az objektumok immanensek. Hogy szemléletesek legyünk: a tudatos a valóságosat, az ismert (ha nem is a megismert) jelenti, ezzel szemben a transzcendens a nem-tudatos területén álló homályost és ismeretlent, ezért aztán – legalábbis egyelőre – nem nagyon lehet átlátni, hogy (amíg legalábbis nem-tudatos és ismeretlen marad) miként válik ez az objektum megismertté.

Eddig tehát a *tudatiság három különböző formáját* ismertük meg: a logikailag tudatosított racionális; a logikailag tudatosítatlan, de tudatos és ismert reális, eventuaisan ideális létet; és azt a tudatban jelenlévő formát, amely nem csak hogy logikailag nem tudatosított, de nem is feltétlenül ismert és tudott. Röviden: vannak racionális, tudott és a tudatba pusztán felvett objektumok, és ezeknek megfelelően a tudatnak mint szubjektumnak is három formája említhető, amelyek úgy sorakoznak fel, hogy a szubjektumfogalom e sorban egyre szűkebb terjedelművé válik. Egyrészt: a legátfogóbb szubjektum, vagyis egy olyan tudat, amelynek a tartalmi tudatiak, de anélkül, hogy a tudatnak róluk teoretikusan bármit is kéne tudnia. Másrészt: az elméleti, avagy tudó szubjektum, amely objektumairól akkor is tud, ha azok tartalma irracionális. És végül harmadrészt: az a tudó szubjektum, amely objektumairól mint racionális objektumokról tud, abban az értelemben, ahogy pl. többek véleménye szerint a matematika

tárgyai racionálisak (szemben a közvetlenül adott valóságokkal), vagy – ha a matematikai képződményeket sem tartanánk racionálisaknak – az a szubjektum, amely pl. tartalom nélküli logikai formákat gondol el. Később, magátólértetődően, még majd foglalkoznunk kell a tudó tudattal és a tőle függetlenül létező tárggyal, egyelőre azonban csak az immanenciát kell elemeznünk, mégpedig legtágabb jelentésében, mint a tudat tartalmát.

Hogy a tudatos szubjektumnak a fogalmát ebben a jelentésében fenntarthassuk, olyan más fogalmaktól is világosan el kell határolnunk, amelyeket ugyancsak össze szoktak kapcsolni a tudat-fogalommal, de amelyeknek semmiféle közük sincs e fogalom ismeretelméleti jelentéséhez. Csupán azért kell utalnunk rájuk, mert a nyelvhasználat félrevezető lehet. Az elmondottak alapján magától értetődik, hogy a tudatot nem foghatjuk fel abban az értelemben, mintha a realitás „funkciója”, vagy bármilyen értelemben attól „függő” valami lenne. Kijelenthetjük mindazonáltal, hogy az állatoknak „van” tudata, a növényeknek, vagy a köveknek ellenben nincs. Ekkor azonban a tudatot olyan értelemben kapcsoljuk az élőlényhez, ahogy pl. Descartes a végső lelki szubsztanciához kapcsolta, és nem szabad arra gondolnunk, hogy az objektumokat egy ilyen „tudat” tartalmaiként kéne felfognunk. Vagy ha a tudatot az agy funkciójaként értelmezzük, teljesen világos, hogy a valóságos világ nem csupán tudattartalomként lehet adva. Schopenhauer ez ügyben bosszantó zavart okozott, és ezzel diszkreditálta azt, amit „idealista alapfelfogásnak” nevez. Ha a tudatba felvett világ csupán „agyfenomén” lenne, ha pusztán a „fejben” létezne, hogyan lehetne a fenoménak egy kis részének ez a fenoménája az egész? De eltekintve attól is, hogy nem „fenoménáról”, hanem tudattartalmakról van szó, a határtalan tér soha nem állhat valamely térrészben. Aki a „tudatban lévőnek” és a „fejben lévőnek” a fogalmát azonosítja, és az ettől a „tudattól” függetlennek a kérdését tartja problémának, az összekeveri a térbeli külvilág fogalmát a transzcendens világéval. Szóba sem jöhet tehát, hogy a tudat egy organizmusnak a funkciója lenne, ami kialakulhat és megszűnhet; vagy ha az emberi gondolkodás materialista nézőpontból értelmezhető lenne: mintha nem lenne más, mint az „agynak valamiféle mozgásformája” (*kleine Bewegung im Gehirn*). Ennek a felfogásnak az önhiúságát – amely a tudatot a léthez tartozónak, és alkalmasint a világot átfogónak akarja beállítani – Riehl joggal utasította vissza. Azt a tudatot, amelyről mi beszélünk, egyáltalán nem lehet „kis” szubjektumként a naprendszerével együtt létező „nagy” világegyetemmel egybevetni, vagy olyan valaminek tekinteni, amelynek időbeli kezdete lenne, és meghatározott ideig tartana, mert a térbeli vagy időbeli nagyság fogalmának használata itt már eleve értelmetlen. Röviden: a transzcendentálfilozófiai kérdésfelvetésen belül a tudatról nem mint objektumról, nem is mint egy objektum valamilyen térbeli-időbeli tulajdonságáról van szó, hanem mint egy minden immanens és transzcendens objektummal ellentétben álló szubjektumról, – olyan tudatról tehát, amelyet (mert az ismeretelmélet nézőpontjából maga az agy is az objektumok közé sorolandó, mégpedig – ha az idealizmusnak igaza van – csakis az immanens objektumok közé) többnyire „agyhoz nem kötött szubjektumként” fognak fel.

Az agyhoz nem kötött szubjektum fogalmával, mármost úgy tűnik, egy *metafizikai* fogalmat vezettünk be, amely nem nagyon felel meg az ismeretelmélet „előfeltevésszerű” kiindulópont-törekvésének, hiszen – vélhetjük – használatával csak a transz-



cendens *objektumok* létezését kérdőjeleztük meg, tudatom azonban – a probléma ilyen állása mellett – transzcendens módon létező *szubjektumként*, még előfeltételezett marad. Felvetődik tehát a kérdés: mi hát a „tudatom”, mi az a szubjektum, amely számára az idealista felfogásban az objektumok tudattartalmakként jelennek meg?

Csak ezzel a kérdéssel jutottunk el a probléma lényegéhez, az ismeretelméleti kértely olyan egyértelmű megfogalmazásának lehetőségéhez, amely a szubjektumra is tekintettel van. Ezért figyelmünket most nem annyira a tudatra, mint inkább a *szubjektumra* kell irányítani, hiszen a vizsgálat kezdetén ezt is (ahogy az objektumot is) távol kell tartani minden metafizikai előfeltevéstől.

Mindazonáltal megkérdendő: van-e egyáltalán különbség tudat és szubjektum között? Mindaddig a tudatot és a szubjektumot azonosnak vettük, és mindkettőt az immanens objektumokhoz tartozónak számítottuk. Ugyanakkor mégsem feltételezhetjük, hogy szükségképpen azonosak lennének. Egyrészt kialakult a „tudatnak” egy olyan fogalma, amely nem szubjektum-fogalom, hanem csak a tudatos objektumok *léte* jelöli, másrészt viszont olyan szubjektum is elgondolható, amelynek fogalma nem annyira tág, mint a tudatos szubjektumé. Mondhatjuk ugyanis, hogy *minden* objektumhoz logikai szükségszerűséggel hozzátartozik valamilyen szubjektum, tehát a transzcendens, a tudaton túli realitásokhoz is. Az objektumokon keresztül így olyan szubjektum-fogalomhoz jutunk, amely nem tudatjellegű. Jóllehet nem alkothatunk magunknak róla „képzetet”, hiszen az az én, amelyet ismerünk, mindig olyan szubjektum, amelynek az objektumokról tudattartalmak vannak. Ennek ellenére fel kell tételeznünk ezt a fogalmat – ahogy a transzcendens objektum fogalmát is használtuk –, és ekkor nem azonosíthatjuk többé a lehető legtágabb értelemben vett szubjektum fogalmát a tudattal. A „nem-szubjektumszerű tudatnak” és a „nem-tudatos szubjektumnak” ez a megkülönböztetése először talán szörszálhasogatásnak és haszontalannak tűnhet, később mindazonáltal elő fog tűnni jelentősége.

Miután utaltunk rá, hogy a szubjektum és a tudat fogalmi elválasztása milyen fontos, egyelőre eltekinthetünk a nem-tudat-jellegű szubjektum-fogalom tárgyalásától, és arra a tudatszubjektumra fordíthatjuk figyelmünket, amely a számunkra egyedül ismert szubjektummal esik egybe. Tisztázódott a *tudatnak* eme fogalma, most már csak a *szubjektum* fogalmát kell közelebbről megvizsgálnunk, hogy láthassuk: mire kell gondolnunk az „én tudatom” kifejezés használatakor, hogy mindkét fogalom jelentése jelen legyen benne.

## VI. A reális szubjektumok

Amíg csak az volt a feladatunk, hogy az immanens és a transzcendens világ ellentétét felderítsük, és megmutassuk, hogy melyik az az objektum, amelyben az ismeretelméletnek kételkednie kell, addig a tudatvilág alkotórészeinek egymáshoz való viszonyát bizonyos meghatározatlanságban hagyhattuk. Feladatunk csupán annak konstatálása volt, hogy az individuális én önmagában mint létezőben bizonyos, hogy megkülönbözteti önmagától a kétségbevonhatatlan immanens külvilágot, de ezzel szemben minden másjellegű „külvilághoz” – amelynek transzcendensnek kell lennie – problematikusan

viszonyulhat. A nem-tudati realitással szemben az említett értelemben előfeltevésmentes ismeretelméletnek ezért kétségeket kellett támasztania. De új nézőponttal találkozunk, amikor – hogy a tudat fogalmát tartalmával való *ellentétében*, vagy a szubjektum fogalmát az egyáltalában vett objektummal való *ellentétében* határozzuk meg – a második szubjektum-objektum viszony első tagját szubjektumként létező tudatra és objektumként létező tudattartalomra osztjuk tovább; tehát szubjektum és objektum harmadik ellentétét is közelebből szemügyre vesszük. Mindez szükségszerű, hiszen itt nem a tudattartalomtól (az objektumtól) független valóságra kérdezzük rá, hanem a tudattól (a szubjektumtól) független valóságra. E kérdésfelvetés kapcsán mármost mindjárt felmerül egy nehézség.

Azáltal ugyanis, hogy a szubjektumot és az objektumot magában a tudatvilágban különböztetjük meg, látszólag mindenféle transzcendens *objektum* létét kétségbe vonhatjuk, sőt, gyakorlatilag vissza is utasíthatjuk, miközben a szubjektumot ennek mértékében éppen hogy abszolútizálnunk kell. Mindaz, amit ismerünk (beleértve tulajdon testünket is), immanens objektum, vagyis tudatomtól függő. Éppen ezt tanítja az immanencia-tan. De nem valamiféle transzcendens „lélekhez” jutunk-e így el? Az immanens mégsem képzelhetjük el egy immanenstől „függőnek”. Mitől lenne függő, vagy *ki számára* lenne immanens? Ha *ki* akarnánk térni egy transzcendens *Én* feltételezése elől, akkor láthatóan egy értelmetlen „regressus in infinitum”-ba kerülnénk. Reális létezőként fel kell tehát tételeznünk valamiféle transzcendens szubjektumot, amelytől minden további függ, vagyis amelynek számára a többi létező immanens. Más szavakkal: nem lehet minden relatív, kell lenni valami abszolútnak, amihez képest a többi relatív. Valóban így néz ki a dolog: abban a pillanatban, amikor az *objektumok* immanenciájáról és relativitásáról beszélünk, implicite előfeltételezzük egy *szubjektum* transzcendens realitását és abszolút mivoltát. Ezáltal azonban a képzetidealizmust már eleve áttörtük; semmiképpen nem kerülhetjük el valamiféle transzcendens létező elismerését. De ilyen körülmények között nem kell-e feltételeznünk transzcendens objektumok létezését is?

Bizonyos ellenvetések mellett nem mehetünk el szótlannul. Fel kell tennünk a kérdést: mi az a *szubjektumként* létező én, amelyből, mint látszólag önálló valamiből, kiindultunk? Nem kívánjuk-e ezzel a szubjektumot – amelyre nézve az objektumok tudat- és immanenciajellegét hordoznak – valami másból *levezetni*, vagy másból „magyarázni”? Ez nem lenne lehetséges, hiszen a tudat a végső, amelybe ütközünk, tehát mindenféle levezetésnél vagy magyarázatnál már eleve fel kell tételeznünk létét. Csak továbbbelemehetjük, és csak arra törekedhetünk, hogy még pontosabban rögzítsük, mire is gondolunk a „tudatos szubjektum” fogalmának használatával. Persze ennek során igencsak „oxigénhiányos térbe” jutunk, amelyben a gyakorlati élet embereinek, de a szaktudományok emberének is, alkalmasint igencsak nehezére eshet levegőt venni, hiszen olyan tárgyakról kell beszélnünk, amelyek nem valóságosak, és kétség nélkül nem könnyű róluk szólni. Ahhoz, hogy kimondjuk, mire is gondolunk, képekre vagy hasonlatokra vagyunk utalva, ezért kénytelenek vagyunk olyan szavakat használni, amelyek a szándékozott jelentés visszaadása mellett olyan jelentésekkel is összecsengenek, amelyek *nem* állnak szándékunkban. Éppen ezért csak kérhetjük az olvasót: a képek láttán valami olyasmibe gondolják bele magukat, amely pontosan és egyértelműen

talán kifejezhetetlen. Persze nem csodálható, hogy a tudatos szubjektum vizsgálatánál ilyen helyzetbe jutunk, hiszen ha tudni akarom, mi is valójában az énem, ez a kérdés elvileg különbözik attól, amelyet egyáltalában fel lehet tenni. Immanens objektumokról egyszerű beszélni; utalhatok rájuk. Mindenkinnek van képze egy papírlapról, amelyet lát, ami így, a maga elképzelt mivoltában, immanens objektum. Úgy tűnik, transzcendens objektumokról már sokkal nehezebb a félreértés veszélye nélkül beszélni. Ennek ellenére ezek továbbra is objektumok maradnak, és ha fogalmat akarunk alkotni róluk, azzal segíthetünk magunkon, hogy egy immanens objektum fogalmára gondolunk, és azt, ami ezt immanens objektummá teszi, elhagyjuk. *Objektumokról* beszélni mindenesetre viszonylag könnyű. Most azonban valami egészen mással van dolgunk, és éppen ezért merül fel a kérdés: beszélhetünk-e egyáltalában egy olyan valamiről, amely lényege szerint éppenhogy *nem* objektum? Tudom, mindent objektummá *teszek* azzal, hogy beszélek róla. De hogyan akarhatok a szubjektumról beszélni, vagyis hogyan akarhatok önmagamról mint szubjektumról és nem mint objektumról beszélni? Grammatikailag kifejezve: egy ilyen eljárásnál a nominatívusznak úgy kell akkuzatívusszá válnia, hogy közben nominatívusz maradjon. Hogy bármiről beszélhessek, szembe kell magam állítani vele, vagyis el kell ezt a valamit távolítanom magamtól. Amiről értelmesen akarok beszélni, arról „képzettel” (elképzeléssel) kell rendelkez-nem, mégpedig a magam *elé* állítás értelmében. Itt azonban egy olyan „legközelebbi-re” kell gondolnom, amelyet nem távolíthatok el anélkül magamtól, hogy ezáltal meg ne változtassam, – éspedig olyanformán, hogy ennek következtében már nem is az, amiről beszélnem kell.

Kétségtelen tehát, hogy olyan nehézségekkel kerülünk itt szembe, amilyenek a másjellegű vizsgálatoknál fel sem merülnek, és hogy éppen ezért nem is nagyon kerülhető ki, hogy a probléma előadásához bizonyos homályosság ne tapadjon. A távolab-biról könnyebb beszélni, mint a közelebbiről, vagy az abszolút közeli-ről: önmagam-ról. Mégis kell róla beszélni, mert *van* valami, ami nem objektum: én magam. Az „én” létezése kétségtelen, és az „én” szó ebben a kijelentésben (amelyet mindenki megért) nem *csak* azt a valamit jelenti, ami objektummá válhat. Az ismeretelméletnek éppen azt kell tisztáznia, hogy mi is ez a „másvalami”. Eddig csak azt mondtuk: önmagamban bizonyos vagyok, és ugyanígy a képzeimben, az immanens objektumokban is. Mindezt a „tudatvilágom” kifejezéssel foglaltuk egységbe. Erről azonban ezen-től már nem lehet egységes, tagolatlan *egészként* beszélni. Ezt a fogalmat is szét kell *darabolni*, mégpedig az immanencia területén valóban létező különbségeknek megfelelően. Ekkor azonban meg fog mutatkozni, hogy a „tudatom” kifejezés, amelyet eddig minden aggály nélkül használtunk, fogalmi tisztázatlanságokat takar. Ezeket fel kell tárni, és ezért kell az alábbi kérdéseket feltenni: mi marad hátra szubjektumként, ha minden olyan tudattartalmat leválasztok róla, ami tárgyasítható? Mi hát valójában a tulajdonképpen vagy magáértvaló szubjektum, amely soha nem válhat objektummá, és amelyre nézve az immanens (vagyis függő) és a transzcendens (vagyis független) objektum különbsége egyáltalában fennáll? Hogy ezek a kérdések értelmesek, és választ követelnek, az mindenesetre kétségbevonhatatlan.

A kérdések megválaszolása során minden lépést gondosan meg kell vizsgálnunk. Mindenekelőtt még egyszer visszatérünk azokhoz a szubjektumokhoz, amelyekkel

kapcsolatosan nem nehéz konszenzusra jutni: a tudattal bíró pszichofizikai vagy térbeli énhez (ahogy mondani szokták), valamint a szellemi énhez a maga képzeivel, észleleteivel, érzéseivel, akaratmegnyilvánulásaiival, stb. együtt. Ezzel a kettővel mint *reális* szubjektumokkal akarjuk szembeállítani az irreális vagy nem-valóságos szubjektum most meghatározandó fogalmát, hogy megmutathassuk: miként állítható egy *sorba* a szubjektumoknak és az objektumoknak ez a három párja úgy, hogy a különböző fogalmak bizonyos mértékig egymásból fejlődjenek ki. Az elvet már jeleztük, amikor megmutattuk, hogy miként esik szét az első ellentétpár szubjektuma fizikaira és pszichikaira, úgy, hogy csak a pszichikai maradjon meg szubjektumnak. Sőt, arra is utalhattunk, hogy a pszichikai én is tovább osztható tudatra és *tudattartalomra*, és így csak a *tartalom nélküli* tudat marad meg szubjektumként. Ezt a gondolatmenetet követjük továbbra is. Ezáltal a keresett ismeretlen fokozatosan fog feltárulni a ismertből.

A sor elejére tehát azt a szubjektumot állítjuk, amelyre mindenki (aki az énről beszél) először gondol: a lélekkel bíró testet. Hogy ez mit is jelent, azt hozzávetőlegesen minden embernek tudnia kell, hiszen mindenki pszichofizikai szubjektum. A lélekkel bíró test egyúttal a legtartalmasabb is az összes reális szubjektum közül, hiszen nem csak egy egyáltalában vett szubjektum, hanem mindazt tartalmazza, ami a többi ellentétpárban nem gondolható szubjektumként. Mindazt tartalmazza tehát, amire a különböző szubjektum-fogalmak képzéséhez szükségünk van, ezért nincs más feladatunk, minthogy belőle mint komplexumból gondolatilag kioldjuk a keresett elemeket.

A pszichofizikai szubjektumom vonatkozásában megjelenő objektum nem más, mint a testemen kívüli világ, amely részben tisztán fizikai, részben pszichofizikai objektumokból áll, miközben a szubjektumhoz nemcsak a teljes lelki életem, hanem egész testem is hozzátartozik. Éppen ezért ennek az ellentétnek az alapján a különböző szubjektum-objektum párok teljes sorát végiggondolhatjuk. A párok sorban fel fognak tárulni, ha a bizonyos mértékben teljes szubjektumból fokozatosan egyre többet elvesszünk, és az elvetteket az objektumhoz tesszük, – eleinte tehát nem az egész testet (mint korábban), hanem csak fokról fokra. Azzal kezdem pl., hogy az egyik kezemet, amelyet a másikkal fogok, objektumként gondolom el, – tehát szembeállítom és objektumösszefüggésbe hozom magammal. Hozzáveszem ezután a másik kezemet, és folytatom a tárgyasítást, hogy tagról tagra objektumnak vegyem magam, – így végül csak egy kevéske marad a testemből: az agyam, vagy a pszichofizikai szubjektumhoz tartozó valami más rész belőle. Egy olyan szubjektum-objektum viszonyhoz jutnánk így, amilyenről a „C rendszer és környezetünk” – elképzelésében Richard Avenarius beszélt (Kritik der reinen Erfahrung. I. 1888. S. 25 ff.). Az ily módon létrejövő szubjektum-objektum párok bizonyos mértékig az első és a második pár közé illeszkednek be, és noha az itt szubjektumként szereplő agy-rész végül egészen parányivá válik, még mindig visszamarad olyan *pszichofizikai* szubjektum, melynek tárgya: a térbeli környezet. A különbség a mostani és a kiinduló szubjektum között tehát csak *fokozati*, vagyis mennyiségi.

Mindazonáltal egy lépéssel még tovább mehetek, azaz a szubjektumról az utolsó test-részt, vagy az utolsó agy-részt is leválaszthatom, hogy azt is az objektumhoz számítsam, és ekkor hirtelen *semmilyen* pszichofizikai szubjektumom nem marad. Szubjektum ekkor már csak a bennem lévő nem-testi lesz; vele szemben, egész testemet is

beleértve, a rajta kívüli világ válik objektummá. Ezzel megtaláltuk a pszichofizikai szubjektumtól a *pszichikai* szubjektumhoz vezető fokozatos átmenetet, – és éppen ez volt a feladatunk. Ettől eltekintve nem vezettünk be újabb fogalmat, csupán a már ismerteket használtuk másként mint korábban; de ennek ellenére ebből a fejtegetésből felszínre kerültek azok a fogalmak, amelyek valóban fontosak számunkra.

Mindenekelőtt egy olyan jellegű fogalomfejlődéssel ismerkedtünk meg, aholis a csak fokozatilag különböző fogalmak sorának végén egy tőlük elvileg eltérő fogalom áll, annak ellenére, hogy ez a fogalom éppen annak a sornak a zárótagja. A kapott tisztán pszichikai szubjektumot erre tekintettel ama sor *határfogalmának* nevezhetjük, amelynél a szubjektumban lévő fizikai egyre kisebb lesz. Egy pszichofizikai szubjektumokból álló sor *végén* áll, ő maga azonban már nem pszichofizikai. Mindebben semmi csodálatos nincs. Gondoljuk el például a számok állandó kisebbedését, ezáltal egyre közelebb kerülünk a nullához. A nulla a nagyságok sorozatának a határfogalma, de ő maga mégsem „nagyság” már abban az értelemben, ahogy a sor többi tagjai nagyságok. Mindazonáltal még ennél is tovább mehetünk, ezt azonban össze kívánjuk kapcsolni egy ellenvetés elutasításával.

Mondhatná valaki, hogy a szubjektumnak az itt felvázolt leredukálása, amennyire egyszerűnek látszik, ténylegesen annyira megvalósíthatatlan. A pszichofizikai szubjektum-sort nem vihetem egy tisztán pszichikai szubjektumig végig, mert a testnek valamilyen csöppnyi részét mindig az énhez kell számítanom, ha *valóságos* szubjektumot akarok. Egy a fizikairól teljesen leoldott pszichikai kétségtelenül nem ilyen. A lelki minden bizonynyal nem testi, de tényszerűen mégis hozzákapsolódik. Tehát a szubjektumban mindig maradnia kell valamennyi agy-résznek, ahogy Avenariusnál is a „C rendszer” kétségtelenül szembenáll a térbeli környezettel.

De éppen ez az ellenvetés világítja meg azt, hogy miről is van itt szó. Noha a mondtak alkalmasint igazak lehetnek, mindez mégsem változtat azon, hogy a testhez vagy agyhoz nem kötött szubjektum egy olyan tárgynak az egyértelműen meghatározott *fogalmaként* áll előttünk, amely – függetlenül attól, hogy valóságos-e – semmilyen más szubjektummal nem cserélhető össze. Ha egy ilyen tisztán pszichikai szubjektum nem is létezne (amit egyébként – amennyiben a lelket a testtel szemben „halhatatlannak” tartjuk – szintén kétségbevonhatunk), még mindig *elgondolható* marad a testinek a szubjektumban való leredukálása. Így módon gondoljuk el pl. az „atomot”, még akkor is, ha egyébként meg vagyunk róla győződve, hogy nem létezhet olyan test, amely fogalma szerint oszthatatlan. Az atom etekintetben úgyszintén határfogalom, amely úgy jön létre, hogy egy testet, feldarabolásán keresztül fokozatosan egyre kisebbé teszünk, míg végül többé már nem osztható, – mert fogalma szerint oszthatatlanná vált. Éppen annak hangsúlyozására nevezzük az ilyen fogalmakat határfogalmaknak, hogy ezek sorképzés következtében jönnek létre, és hogy közömbös, megfelleltet-hető-e nekik egy magáértvalóan fennálló világ, vagy sem.

Mindazonáltal ez a fejtegetés valószínűleg felesleges lenne, ha nem kéne egy másik szubjektum-fogalmat is meghatároznunk. Az elmondottak a következőknek csak *előké-születe*, illetve egyfajta segédkonstrukciója. Újból vissza kell tehát térnünk eredeti témánkhoz, vagyis ahhoz a kérdéshez, hogy miként kell elképzelnünk *azt* a szubjektu-mot, amelynek számára *minden* tudattartalom objektumként jelentkezik. Meg akarjuk

mutatni: a keresett új fogalom éppúgy kifejleszthető a pszichikai szubjektum fogalmából, ahogy ezt az utóbbit az imént – egy végigvitt redukálási eljárás segítségével – a pszichofizikai szubjektum fogalmából levezettük. E cél eléréséhez csak tovább kell folytatnunk a sort, úgy fogjuk találni, hogy a végén egy új határfogalom jelenik meg, és hogy ez a fogalom egybeesik a szubjektumnak az összes objektummal illetve tudattartalommal szembeni pozíciójából eredő fogalmával. Ezen a módon foghatunk hozzá az én problémájának, mint ismeretelméleti problémának, a megoldásához is, és így juthatunk el egyúttal a reális szubjektumoktól az irreális szubjektumokhoz is.

Mindazonáltal már eleve nyilvánvaló kifogás támasztható vállalkozásunkkal szemben, ezért röviden még időznünk kell a reális pszichikai szubjektumnál. Azt mondtuk, a szellemi én is szubjektumra és objektumra hasad szét, és így gondolható folytonosan tovább az objektíválás. De valóban azonosnak szabad-e venni ezt az új szétválasztást a pszichofizikai szubjektumnak pszichikaira és fizikaira való szétválasztásával, vagyis elvégezhető-e (ahogy az énben meglévő testből először nagyobb, aztán kisebb részt a szubjektumhoz, és ennek megfelelően, fordítva is: először kisebb, majd nagyobb részt az objektumhoz számítottunk) magán a pszichikain belül is egy ilyen megosztás és növekvő objektíválás? A pszichikai ént sokan megoszthatatlannak, és ezért már a további sorképzés előzetes kikötését is teljesíthetetlennek fogják tartani. Ilyen okok miatt világosan meg kell mondanunk, mit is értünk a pszichikai szubjektumnak szubjektumra és objektumra való szétválasztása alatt.

Elképzeléseimet úgy tudom a legvilágosabban kifejtetni, ha a szellemi énemnek a különböző időmódusokhoz, a jelenhez és a múlthoz való viszonyát veszem szemügyre. Meg kell kérdeznem: ma is *hozzám* mint *szubjektumhoz* tartoznak-e azok az észleletek, érzések, akaratmegnyilvánulások, amelyek tegnap a sajátjaim voltak? Vagy: gyermekkorom lelkiéletét ahhoz az énhez számíthatom-e, aki ma vagyok?

Minden bizonnyal az *én* lelkiéletemről van szó, ezek az én érzéseim, az én akaratilag aktusaim, – és ennyiben minden idegen lelkiélettől elvileg különböznek. Tehát *hozzám* tartozik, senki más nem nevezheti ezt a *saját* lelkiéletének. Ennek ellenére az „elmúlt” már nem annak az ének az alkotórésze, aki most vagyok, hanem csak emlékem van róla, és ez az emlék is csak meghatározott részletekre terjed ki. Csak a jelenlegi énem nevezhető tehát *szubjektumnak*, a tegnapi, vagy éppen gyermekkori énem *objektummá* vált, – ahogy kezem is tartozhatott testi énemhez, de megjelentetett objektumként is. Ebben az esetben a pszichikai ének szubjektumra és objektumra való felbontása ugyanolyan könnyen véghezvihető, mint a fizikai éné volt. Nem vonhatjuk kétségbe: kell léteznie valaminek, amely biztos hogy *hozzám* tartozik, de amely egyúttal *mégsem* számítható *hozzám* mint *szubjektumhoz*; egy olyan valaminek, amit *én-objektumnak* kell neveznünk.

Mindazonáltal a szubjektumnak és az objektumnak ez az énben meglévő *időbeli* elkülönбöződése talán mégsem elégséges annak bizonyítására, hogy a szellemi én szétbontása *egyáltalában* is lehetséges. Nem éppen az időbeli különбség-e a lényeges?

Mihelyt közelebből megnézzük, kiderül, hogy semmi okunk ennek feltételezésére. A szubjektumra és az objektumra való szétválás a jelenbeli ént illetően is csak akkor megy végbe, ha a *tudó* és a *tudott* ént is tekintetbe vesszük. „Tudok magamról”. Ezt a kijelentést mindenki megérti, és senki nem fogja tagadni, aki maga is egy én. Épp

olyan bizonyos, minthogy én vagyok. Sőt, csak azért, hogy tudok magamról, tudom azt, hogy vagyok. Az én lényege éppen abban áll, hogy tud magáról, és tárgyasított tartalomként tudatában lehet önmagának. Ezzel persze megintcsak visszajutottunk problémánk paradoxiaiához. Tudó szubjektum, és *egyúttal* tudott objektum vagyok. Mindez látszólag ellentmond az azonosságelvnek, és valóban: *ugyanaz* az én nem lehet szubjektum is és objektum is. Csakhogy éppen arra kérdezzük: valóban ugyanaz az én-e a tudó és a tudott én?

A tegnapi tudott és a mai tudó én nem azonosak; az ennek csak az *egyik* része a tudott tegnapi, és a *másik* része a tudó mai én. Most már láthatjuk: jelenbeli énemmel kapcsolatban sem állhat másképp a dolog, feltéve, hogy joggal mondom ezt: „most tudok magamról”. *Kell* legyen értelme ennek a kijelentésnek, és teljesen értelmetlen lenne benne a tudó és a tudott azonosságát állítani. Ha ezt tennénk, akkor az „önmagáról tudó én” mindenesetre örök paradoxon, feloldhatatlan világtalány, és egyáltalában: minden filozófia határa lenne. Ha viszont elállunk ennek feltételezésétől, akkor csak az az *egy* lehetőség marad, hogy mind a jelenbeli tudó ént, mind a jelenbeli tudott ént a teljes én más-más *részének* tekintsük. Az eredmény tehát a következő lesz: a *teljes* én soha nem lehet egyszerre tudó és tudott is. A pszichikai, tudó én-szubjektumomnak a pszichikai én tudott részével (amely itt objektum) való szembenállása elvileg nem tér el a lelkiéletemnek a tegnapi lelkiéletemtől, vagy a gyermekkorabelitől való szembeállításától. Ha az „öntudat” szó nem a szubjektumnak és az objektumnak az azonosságát, vagyis nem a testetöltött ellentmondást jelenti, akkor egyedül a pszichikai szubjektum megoszthatóságának ez a feltételezése marad, és elvileg ekkor már semmi nem áll útjában szubjektumra és objektumra való szétbontásának.

Minderről persze meg is akarhatunk győződni, De csak akkor lehet bárkit is felszólítani, hogy eközben figyeljen magára, ha tud magáról, és nem hagyja magát megtéveszteni a nyelvhasználatról, amelyben az „én” szó nem mindig ugyanazt jelenti, hanem egyszer valamilyen szubjektumot, egyszer valamilyen objektumot. Ilyen jellegű gondolatmenetek máshogy nem „bizonyíthatóak”. Alkalmasint nyugodtan hagyatkozhatunk arra, hogy – néhány filozófuson kívül – senkinek nem kell a tudónak és a tudottnak a különbségét bizonygatni, akinek egyszer is felhívták a figyelmét rá, mit is mondana ezzel. Hogyan lehet ugyanaz egyszerre tudó és tudott? Ennek senki sem tulajdoníthat olyan értelmet, amit meg is ért. Az énbén lévő szubjektum-objektum azonosság (amelynek paradoxája sokakat nyugtalanít) éppen hogy nem a fenti nominatívusz-akkuzatívusz azonossággal egyenértékű (hogy a grammatikai hivatkozással éljünk), és ezért nem tehetjük az ént „egyszerű” lélekke. Ezáltal teljesen rejtélyessé válna, és a tudománynak nem lehet feladata, hogy olyan rejtélyeket állítson fel, amelyek megoldhatatlanok. A pszichikai én – ahogy testünk is – nem csak hogy nem egyszerű, de éppenséggel nagyonis bonyolult valami. Teljesség-létében nincs semmi szilárd, hanem minden szakadatlan változásban van, sőt, *tartalmilag* semmi sem illékonyabb, mint az én, amelyről tudunk, – és éppen ez a változékonyság kelti azt az illúziót, hogy itt valami igencsak illékonyan és változékonnyal van dolgunk. Mert az én tartalmában *minden* folyik, nem találunk benne szilárd határokat, csak zavaros egységet, és csak abban az értelemben tarthatjuk azt egyszerűnek vagy „egységnek”, hogy nem különböztethető meg benne szubjektum és objektum, mint az én egyik illetve má-

sik része. Fel kell ismernünk, hogy a legközvetlenebb és a legközelebbi is (legalábbis részben) állandóan távolodik tőlünk. Akkor, és csakis akkor nem értelmetlen azt mondani, hogy ismerem magam vagy tudok magamról, ha előfeltételezzük, hogy képesek vagyunk erre – ekkor lelkiéletünk elvileg ugyanúgy tárgyasítható lesz, mint testünk.

Annak oka, hogy mindezt nem azonnal látjuk be, úgyszintén az, hogy az a valami, ami *ebben* a pillanatban tartalma szerint tudó én-szubjektum, a *következő* pillanatban eventuálisan már tudott én-objektum lesz, hiszen az énben nemcsak a teljes tartalom, de szubjektum és objektum elkülönülése is elmosódó. De éppen ez a körülmény indokolja itteni problémánk felvetését. A pszichikai énnak nem csak az egyik, vagy a másik része válik objektummá, hanem tartalma szerint elvileg *minden* része azzá válhat, természetesen nem minden része egyidejűleg, hanem egyik a másik után. Elvileg tehát az *egész* pszichikai én tárgyasítható – ugyanúgy, ahogy az egész fizikai szubjektum –, és mindez újra felveti a sorképzés gondolatát, hiszen ez teremti meg a pszichikai énben a objektumtartalom fokozatos növekedésének és ennek megfelelően a szubjektumtartalom fokozatos csökkenésének a fogalmi lehetőségét, amely tetszés szerint folytatható, és gondolatban *végig* is vihető. Hogy a sorban előbbre jussunk, miután a teljes testet elvontuk, az *össz-énből*, vagyis a teljes pszichofizikai én-valóságból, egyre növekvő mértékben a szellemi létet is el kell vonnunk, amíg az túlnyomó részében objektummá nem válik (ahogy korábban a fizikai ént is – egészen az agy egy meghatározott részéig – objektumnak tekinthettük). Ennek során eleinte még meghagyunk egy énrészt, amely a teljes pszichikai szubjektumtól csak fokozatilag és nem elvileg különbözik, hiszen ekkor csak egy rész (még ha a nagyobb rész is) számít objektumnak, a másik rész szubjektum marad. Végül azonban itt is el kell jutnunk az *összes* rész tárgyasításáig. Jóllehet ez *ténylegesen* lehetetlen, hiszen tudó szubjektumként egy résznek mindig meg kell maradnia, de a *fogalomképzésnek* nincs semmi akadálya. Ha mindezt véghezvittük, felvetődik a kérdés: minek kell lezárnia a sort, ami semmilyen körülmények között nem gondolható objektumnak? E kérdés megválaszolásával elhagyjuk a *pszichikai* szubjektumokat, és ahhoz a fogalomhoz jutunk, amely egyedül szolgálhat alapul a transzcendencia-probléma megfogalmazásához: az ismeretelméleti értelemben vett, tulajdonképpeni szubjektum fogalmához.

## VII. Az ismeretelméleti szubjektum

De ezáltal valóban egy tudományosan *használható* fogalomhoz jutottunk-e el? Alkalmasint azt fogják mondani: ha a pszichikai tárgyasítást *teljesnek* gondoljuk el, szubjektumként *semmi* nem marad vissza, csak a jelentés nélküli szó, hiszen mit akarunk megtartani, ha a pszichofizikai szubjektumból mind az összes fizikait, mind az összes pszichikait elvontuk? Már a test tárgyasítása olyan szubjektumhoz vezetett, amely magáértvaló valóságként nem létezik. De legalábbis olyan fogalomhoz juthattunk, amely egy tisztán pszichikai én fogalma volt. Most azonban – miután gondolatban *minden* tárgyasíthatót tárgyasítottunk – a szubjektumot egyáltalában el kell tüntetnünk. Nem vethetjük ellen, hogy maradnia kell valamilyen énnak, amely a tárgyasítást véghezvit-



te, hiszen ez csak bizonyos vonatkozásban szubjektum, és a sorképzés elve alapján a végén ugyanúgy objektumnak számít, mint minden pszichikai. Vagyis úgy tűnik, az össztartalom tárgyasításának elgondolása egyetlen eredményre vezethet: egy teljesen *üres* fogalmat kapunk.

Bizonyos értelemben mindez így is van. Sőt, éppen azt akartuk kimutatni, hogy a sor végén – ha következetesen végigvisszük – egy olyan szubjektumot kapunk, amelynek sem pszichofizikai, sem pedig pszichikai realitása nem lehet. Mint ahogy az is biztos: ha az összes fizikai és az összes pszichikai objektumnak számít, akkor az énből semmi valóságos nem marad. Nem egyszerűen egy olyan realitás fogalmát kapnánk, amelynek magáértvaló fennállása lenne *kérdéssé* tehető, – a végigvitt tárgyasítással egyáltalában a *reális* szubjektumok sora ér véget. Mindaz, ami a szubjektumokban valóságos, objektumként is elgondolható. Sőt, a teljes szellemi énem tényszerűen minden másik én számára objektum, ugyanúgy, ahogy ez a másik én számomra jelent objektumot. Ennek ellenére nem szabad ismeretelméletileg értéktelennek tartani az itt végigvitt fogalomképzést, hiszen, ahogy korábban a pszichofizikai szubjektum-sor határfogalmát nem tekintettük már fizikai szubjektumnak, ugyanúgy most a pszichikai szubjektum-sor határfogalmát nem *gondolhatjuk* már pszichikai szubjektumnak. Mindez csak akkor kérdőjelezhető meg, ha nem olyan szubjektum-fogalom képzésére törekszünk, amely nem realitás-fogalom. Ha azonban rászánjuk magunkat, hogy egy nem-valóságost is elgondoljunk, a sor végén egy olyan szubjektumot kapunk, amely jöllehet pszichikailag és fizikailag *tartalom nélkülivé* vált, sőt, mivel már semmilyen reális tartalma nincs, egyáltalában csak „üres” *formának* tekinthető, mégis a tartalom nélküli „szubjektumformának” ez a gondolata ezzel együtt sem értelmetlen, ezzel együtt sem fogható fel „semminek”. Ekkor ugyanis *minden* formáról azt kéne mondanunk, hogy elgondolhatatlan. A végső, „tartalom nélküli” határfogalom „tartalmaként” is egy ilyen „valamit” kapunk, egy a valóságos szubjektumok minden fogalmához implicite hozzágondolt azonos szubjektumfaktort, amelyet mindenki ismer, aki a szubjektumokat az objektumoktól meg tudja különböztetni, hiszen nélküle még elgondolni sem lehetne az én-t, mint „szubjektumot”. Ezt a formai szubjektumot, amely minden tartalmas valóságos én fogalmával együttjár, kívánjuk – hogy mind a pszichofizikai, mind pedig a pszichikai reális éntől elkülöníthessük – *ismeretelméleti szubjektumnak* nevezni, és fogalmát már most annyira körülhatárolni, amennyire a transzcendenciaprobléma egyértelmű tisztázása egyáltalában megköveteli.

Ami mindenekelőtt a terminológiát illeti, használatának oka kézenfekvő. Korábban már utaltunk rá: hogy az ismeretelméleti probléma megfogalmazható legyen, fogalmilag el kell különítenünk egymástól a szubjektumot és az objektumot. Ezért a transzcendencia-probléma vizsgálatánál a szubjektum csak formaként jöhet tekintetbe, és mert fogalma szerint csak ez a szubjektum nem gondolható el objektumként, csak ez tekinthető ismeretelméleti szubjektumnak is. Ez a formai szubjektum egyúttal „egyáltalában vett tudatnak” is nevezhető, – hogy a kanti transzcendentálfilozófia kategóriáját használjuk. Mindenesetre tudjuk, hogy a szubjektum fogalmát tágabb értelemben kell használnunk, mint a tudatét, hiszen minden további nélkül feltehető, hogy vannak olyan szubjektumok, amelyek nem a „tudatos” világában helyezkednek el. Egy általunk ismert empirikus szubjektumtól mindazonáltal soha nem jutunk el a tudattalan

szubjektum-mivolt meghatározott fogalmához, éppen ezért az ismeretelméleti szubjektumnak is a tudatos szubjektum egy formájának kell maradnia. A „formának tekintett tudat” kifejezéssel tudjuk egyúttal a leginkább jellemezni azt a tartalmat is, amely egy az ismeretelméleti szubjektum *száma*ra megjelenő, vagyis immanens objektum lehet.

Így aztán világos, miért csak a formának tekintett szubjektum használható a transzcendencia-probléma vizsgálatánál. Csak ennek a szubjektumnak a *száma*ra lesz mindaz *tudattartalom*, ami egyáltalán azzá válhat. Ez a szubjektum az egyetlen, amely soha nem tárgyasítható, hiszen akkor mind szubjektum, mind objektum, tehát egy testetöltött ellentmondás lenne. Ettől a szubjektumtól, illetve ettől az „egyáltalában vett tudattól” „függ” közvetlenül minden ismert dolog, nem pedig egy ilyen vagy olyan, tartalmilag teltett, reális szubjektumtól, amelyeknek mindegyikét itt objektumnak, illetve *tudattartalomnak* kell felfogni.

A „tudatos szubjektumtól függőnek lenni” kifejezés ezért egyelőre nem jelent mást, mint tudatosított objektumként (Objekt mit dem Charakter der Bewußtheit) létezni, és csak erre a szubjektumra, illetve erre a tudatra tekintettel lehet aztán magától értetődően egy tőle független létezőre is kérdezni. Az objektumoknak a pszichofizikai vagy a pszichikai szubjektumtól való függetlensége ezzel szemben ismeretelméleti vonatkozásban soha nem kérdőjelezhető meg, hiszen ezek a szubjektumok (mindazzal együtt, ami bennük pszichofizikai, vagy fizikai) immanens objektumokká váltak. A tőlük függőnek vagy függetlennek a gondolatát ezért jobb is, ha kifejezetten háttérben tartjuk, nehogy ezzel a transzcendencia-probléma összezavarodjon.

Hogy teljesen világosan lássunk, egy további lépést is meg kell tennünk, amely jöllehet csak az eddigi fejtegetések egy magátólértetődő konzekvenciája, mégis talán először mutatja az eredmények teljes horderejét, amennyiben felhívja a figyelmet, hogyan kell a korábban felállított szubjektum-fogalmakon *korrekciót* végrehajtanunk. Eddig azt mondtuk: az immanens világ nem más, mint „tudatom és ennek tartalma”. De nevezhető-e ismeretelméleti szubjektumnak az „én tudatom”, ha az „enyém” szó rám, mint erre a meghatározott pszichofizikai, illetve fizikai individuumra vonatkozik? Mindez nyilvánvalóan nem lehetséges. Az énben lévő minden individuális, vagyis mindaz, ami engem ezzé az egyszeri, különös személlyé tesz, tárgyasítható, éppen ezért objektumként azzal a formai ismeretelméleti szubjektummal kell hogy szemben álljon, amely a szubjektumok sorának végén helyezkedik el. Más szavakkal: mindaddig, amíg a *magam* tudatáról beszélek, abból a *tudattartalom*ból, amelynek itt *teljes* terjedelmében objektumnak kell lennie, egy *rész* még mindig szubjektumnak tekintetem, vagyis a pszichikai és az ismeretelméleti szubjektum közti sornak csak egy köztes stádiumát vettem szemügyre, ahhoz hasonlóan, ahogy a „C rendszer” is csak köztes stádium volt a pszichofizikai és a pszichikai szubjektum között. A „magam tudata” kifejezéssel az ismeretelméleti értelemben vett szubjektumnak és objektumnak egyfajta *keverékére* gondolok, egy reális szubjektumra, amely tartalma alapján objektum is lehetne, – csakhogy éppen ezt nem szabad megtennem, ha az ismeretelméleti szubjektum fogalmát akarom megadni. Ekkor ugyanis a tárgyasíttással gondolatban megálltam a félúton. Hogy a szokásos problémafelvetésekhez kapcsolódhassunk: a tudati szubjektumot és objektumot kezdetben fogalmilag nem kellett szigorúan elkülönítenünk, úgy, hogy az egyik oldalon *csak* a szubjektum maradjon. Ha azonban egyszer az adott mó-

don való elkülönítést szükségszerűnek ismerjük el, azt is látnunk kell, hogy a hagyományos problémafelvetés nem eléggé egyértelmű. Nem választja el a tudatot mint szubjektumot ennek teljes tartalmától mint objektumtól, ha azt vizsgálja: valóságosnak gondolható-e el az a valami, ami nem tudatkarakterű. Ha a transzcendencia-probléma kapcsán csupán a tudattól, mint *szubjektumtól* független tárgyra akarunk rákérdezni, az „én tudatom” kifejezés – amelyben még homályos módon keveredik a szubjektum és az individuális én-objektum – nem lehet problémafelvetésünk kiindulópontja. Egyenesen *hamis*, hogy minden dolog az *én* tudatom ténye lenne. Az immanencia elvének szokásos megfogalmazását teljesen fel kell adnunk. Ez vagy az a valóságos tárgy, immanens objektumként, minden bizonynyal tudatosság-jelleggel is rendelkezik, mindazonáltal ezért még nem kell az *én* tudatomban lennie. Még én magam, mint individuum sem vagyok soha totalitásszerűen a magam tudatában, csupán annyiban tudatosulok magam számára, amennyiben (mindazzal együtt, ami bennem tárgyasítható) egy már nem individuális tudati szubjektum *tartalma* vagyok. Egy olyan tudatot, amelynek gyakorlatilag mindent át kell fognia, és amelyhez minden objektumnak hozzárendelhetőnek kell lennie, – mivel *minden* individuumban *ugyanazon* formai mozzanatként lép fel – minden individualitástól *mentesnek* kell elgondolni. Sőt, itt már nem lehet olyan szubjektumról beszélnünk, amely a tapasztalatokat tapasztalja, az érzéseket érzi, és az akaratokat akarja, hiszen minden különös meghatározást el kell távolítanunk az ismeretelméleti szubjektumból; éppen ezért a tapasztalást ugyanúgy, mint a tapasztaltat, az érzékelést ugyanúgy, mint az érzettet, az akarást ugyanúgy, mint az akartat az objektumok közé, vagyis a *tudattartalmakhoz* kell sorolnunk. Az a tudat, amelyről azt kívánom állítani, hogy minden immanens objektumhoz hozzátartozik, és amelynek tartalma ezért – ha nem létezik transzcendens realitások – eventúálsan az egyáltalában vett valóságos világ, nos ez a tudat csupán egy név nélküli, általános, személytelen tudat lehet, és csak egy tőle független, transzcendens világ jelenhet meg az ismeretelmélet számára problémaként.

Ezzel eljutottunk annak a három szubjektumfogalomnak a *definitív* megfogalmazásához, amelyeket korábban csak ideiglenesen különíthettünk el egymástól. Egy pszichofizikai, egy pszichikai és egy ismeretelméleti szubjektumunk van. Az első kettő individuális én-valóság, amelyeknek tartalmát szubjektumforma hordozza. A harmadik ezzel szemben soha nem lehet individuális, sőt egyáltalában, semmilyen valóság, mivel *csak* forma, és mivel minden reális szubjektumhoz mind a tartalomnak, mind pedig a formának hozzá kell tartoznia. Ezzel az eredménnyel még egyszer vissza kell térnünk a három korábban kifejtett szubjektum-objektum párhoz, hiszen fogalmaikból el kell távolítani a fogyatékoságokat, amelyeket meg kellett hagynunk mindaddig, amíg a szubjektumsor utolsó tagját mint lényege szerint fogalmilag leoldozott szubjektum-formát meg nem ragadtuk. A három szubjektum-objektum ellentét közül csak az első marad változatlan: a pszichofizikai szubjektum az állítólag benne székelő lélekkel valamint az ezt térbelileg körülvevő külvilág ellentéte. De ez az ellentét egyúttal ki is esik az ismeretelméleti problematika köréből, és csak annyiban fontos, hogy nem keverendő össze a másik kettővel.

Ezzel szemben az immanens és a transzcendens világ ellentéte most már nem azonosítható az „én tudatom” és a tőle független objektum *második* ellentétével – ahogy

korábban –, mert az én tudatom, amennyiben az „enyém”, az immanens világ része, nevezetesen egy individuális pszichikai szubjektum, és objektumként nem a transzcendens világ áll vele szemben, hanem elsőként az összes test (beleértve saját testemet is), továbbá pedig az összes idegen szellemi individuum. De hogy ezek az objektumok, amelyek csak tudattartalmakként ismertek, transzcendens létezőkként is léteznek-e, azt nem tudjuk. A második ellentét objektuma, vagyis a transzcendens objektum, így teljesen problematikusává vált, és ugyanúgy, ahogy a nem-tudatos szubjektum, egy pusztán lehetőség, egy fogalom, amelynek gyakorlatilag semmiféle realitás nem feleltethető meg. Végül a harmadik párt, amelyre korábban ráakadtunk, a tudat és a tudattartalom ellentétét – ahogy tudjuk – úgyszintén nem lehet már az én tudatom és ennek tartalma ellentétének nevezni, hanem csak az „egyáltalában vett tudat” és az összes immanens objektum közti ellentétnek, aholis az objektumok közé nem csak a testi, hanem az individuális szellemi éneket is fel kell venni.

A három pár, a szubjektum-objektum fogalmak felvázolt sorának az elején, közepén és végén, csak ebben a formában helyezhető el. Először: az individuális pszichofizikai szubjektum és a térbeli környezet; másodsor: az individuális pszichikai szubjektum, ellentétben az egész testi világgal és minden idegen pszichikai szubjektummal; harmadszor: az egyénfeletti ismeretelméleti szubjektum mint fogalmilag leoldott forma, vagyis az egyáltalában vett tudat, ellentétben minden tudattartalommal. Ezáltal így esik – és ez különösen kihangsúlyozandó – a *transzcendens* objektumnak, mint a három tudatos szubjektum egyikével szükségszerű korrelációban lévő létezőnek, a feltételezése. Csupán egy éppilyen problematikus nem-tudati szubjektummal szembenálló teljesen problematikus korrelátumként marad meg.

A szubjektum és az objektum kezdetben felállított második ellentéte, amelyben a transzcendens objektum megjelent, – mondhatjuk így is – két objektum-fogalmat foglalt magában, hiszen az „én tudatomnak” mint szubjektumnak a fogalmában, ismeretelméletileg nézve, egyfajta szubjektum-objektum viszony rejlik, és ezzel a második szubjektummal, amelynek tehát volt már egy immanens objektuma, a korábbi megfogalmazások alapján még egy transzcendens objektum is szembenállt. Ez a fogalmi tisztázatlanság, és az az észrevétlenül végbemenő objektum-megkettőződés, amelynek során a transzcendens objektum fogalma az „én tudatom” szükségszerű korrelátumaként jelent meg, csak addig maradhatott rejtve, amíg a tudatszubjektum fogalmát ismeretelméletileg meghatározatlanul hagytuk. Ezt kellett tennünk, hogy a szokásos megfogalmazásokhoz kapcsolódhassunk, amelyekben úgy vetődött fel a kérdés: csupán az „én képzetem”-e a világ? Egy ilyen kérdést – s ez most már világos kell hogy legyen – nem lehet fenntartani. Ha ezt beláttuk, a *szükségszerű* objektum-korrelátumok minden fogalma *immanens* objektum-fogalommá válik, és ezáltal újfent megmutatkozik, hogy az ismeretelméleti probléma megfogalmazása csakis így hangozhat: léteznek-e reális létezőkként a formai, ismeretelméleti szubjektumhoz tartozó, vagyis tőle függő immanens, tudati objektumokon kívül transzcendens objektumok is? A képzetbe felvett dolgokon kívül – amelyek egy egyáltalában vett tudat tartalmai – léteznek-e „magánvaló dolgok”, amelyek transzcendens dolgokként soha nem lehetnek tudatjellegűek, vagyis soha nem válhatnak immanens objektumokká?

Ha a problémának az illetén felvetése világos, végül az a nehézség is elosztható, amely a szubjektum-fogalmak pontosabb meghatározására indított minket, és amely úgy tűnt, annak szükségszerűségéből adódott, hogy az ént transzcendens realitásként kellett felfognunk. Most már világosan látszik: szóba sem jöhet, hogy az individuális pszichikai szubjektumot transzcendensnek tartsuk. Amennyiben individuális és pszichikai, az immanens objektumokhoz kell számítani. Eszerint tehát mindenféle lélek-szubsztanciától messze kerültünk.

De továbbmenve: mi a helyzet mármost az ismeretelméleti szubjektummal, vagyis a minden individuális énben azonos, személytelen és egyénfeletti tudattal? Kétségbe vonhatja ennek mint valami transzcendens realitásnak a létezését az immanencia álláspontja?

Erre is megvan már a válaszunk, hiszen ezt a szubjektumot egyáltalán nem foghatjuk fel realitásként. Egy ilyen szubjektum – ahogy később látni fogjuk – mindenféle valóságmegismerés formái *előfeltétele*, és már ezért sem lehet valóságosként, azaz valóságosan megismertként elgondolni. Persze az ismeretelméleti szubjektum fogalmát, a maga transzcendentálfilozófiai jelentésében, itt még mindig nem határozhatjuk meg végérvényesen. A rávonatkozó kérdés körül fog forogni a további vizsgálat jó része, és ezért teljesen kielégítő válasz csak a vizsgálat végén lesz adható. Itt egyelőre csak a problémafelvetést kellett tisztázni, és e tekintetben elegendő annyit tudnunk, hogy az ismeretelméleti szubjektum, mint minden lehetséges szubjektum formája, vagyis mint egyáltalában vett tudat, *nem* transzcendens, és *nem* is immanens *realitás*. Az immanencia álláspontját ezzel – legalábbis a valóságos létezőkre nézve – semmiféleképpen nem hagytuk el.

Mindazonáltal talán meg fogják kérdezni: jelent-e még tulajdonképpen bármit is az „immanens” realitás fogalma, ha a reális szubjektumoktól való mindenféle függőség elesik? Akkor világítható meg ez a probléma legjobban, ha fogalmilag ismét elválasztjuk egymástól a szubjektumot és a tudatot, és egyelőre az „egyáltalában vett tudatnak” a fogalmára szorítkozunk, amelynek az immanencia fogalma vonatkozásában döntő jelentősége lesz. „Immanensnek lenni” ekkor nem jelent mást, mint a tudatiság formáját hordozni; „transzcendensnek” lenni pedig nem más, mint ilyen forma nélkül létezni. Persze a forma fogalma csak annyiban meghatározott, hogy csupán arra utal, ami *nem tartalom*. De a negatív meghatározás is elégséges, amíg csak a probléma felvetéséről van szó. Csupán a formával kapcsolatban álló tartalmat illeti meg a valóság meghatározottsága. Ilyen kapcsolat a reális, tudatos én immanens valósága. A tudat mint forma ezzel szemben egyelőre nem jelent mást, mint az összes immanens reális dologban meglévő közöset, amely fogalmilag nem határozható tovább, – mintahogy az objektumforma sem lehet más, mint az összes objektumban meglévő közös. A tudatlét (*Bewußtsein*) csupán egy másik neve a mindannyiunk számára ismert vagy adott létnek, ezért értelmileg leginkább az immanens objektumok *létformájaként* ragadható meg, – azzal a létformával való ellentétében, amely (a transzcendentális-realista elmélet szerint) a transzcendens objektumokra jellemző. Azt is mondhatnánk, hogy az „egyáltalában vett tudat” csak az immanens lét általános nemfogalma (*Gattungsbe-griff*) a transzcendens lét nemfogalmával szemben. Csak később lesz világos, hogy ennek ellenére miért ragaszkodunk a tudatszubjektumhoz, tehát hogy miért nem csupán

az objektumok reflektáltságára hivatkozunk. Egyelőre azonban az a mondat, hogy minden közvetlenül adott lét a tudatban megjelenő lét, valójában semmi más nem jelent, mint egy egyszerű tény konstatacióját, egy abszolúte kétségbevonhatatlan és magátólértetődő, semmilyen vonatkozásban tovább nem elemzendő „élménynek” a tételezését (hogy ezt a divatos kifejezést használjuk, amely jöllehet sokjelentésű, itt azonban egyáltalán nem érthető félre). Csak a közvetlenségére és adottságjellegére kell utalnunk, amelyből az ismeretelméletben kiindultunk, és amellyel szemben a transzcendens lét, amelyben kételkednünk kell, valami közvetett és következtetett. Ha az immanens létnek, vagyis a tudatnak ehhez az egyszerűségéhez és definiálhatatlanságához tartjuk magunkat, akkor az a kérdés, miszerint jogunk van-e arra, hogy a tudattartalmat egy olyan világra vonatkoztassuk, ami nem tudattartalom, a *tudat* fogalmára tekintettel már nem lesz félreérthető.

Már csak akkor tűnik úgy, hogy nehézség adódhat, ha kifejezetten a *szubjektumot* helyezzük előtérbe, ha tehát a tudatot tudatos szubjektumként határozzuk meg. Azt mondtuk: az ismeretelméleti szubjektum egy olyasvalaminek a fogalma, ami soha nem válhat objektummá. Ezzel a definícióval szemben mármost arra a már említett megfontolásra hivatkozhatunk, hogy egy olyan *valamiről*, ami (legalábbis az ismeretelmélettel foglalkozók számára) nem válhat objektummá, egyáltalában nem lehet beszélni. Ez az ellenvetés azonban most már nem fogadható el. Hogy az ismeretelméleti szubjektum soha nem lehet objektum, mert – objektumként tekintve – önmagát szubjektumként előfeltételezi, csak annyit jelent: nem fogható fel olyan valóságos objektumként, ami immanens vagy transzcendens módon létezik. Mindez azonban nem zárja ki, hogy az ismeretelméleti szubjektum fogalmát a „nemtárgyasítható” fogalmaként adjuk meg, és ezzel „tartalmát”, vagyis a *szubjektum szó jelentését* tegyük az ismeretelméleti fejtegetés objektumává. Ezáltal nem maga az ismeretelméleti szubjektum, hanem csak fogalmának a tartalma válik objektummá, és ekkor már nem mondhatják, hogy ha egy fogalom tartalmát, vagy egy szó jelentését tesszük a vizsgálat tárgyává, ennek szükségképpen egy objektum fogalmának kell lennie. Ha így lenne, akkor nem lenne ember, aki a „szubjektum” szót megértene, és értelmesen senki nem beszélhetne objektumokkal szembenálló szubjektumokról. Ezzel szemben tényszerűen tudjuk, hogy mire gondolunk, amikor szubjektumról beszélünk, ugyanúgy, ahogy a „forma” szót megértjük, vagy ahogy a formát is, annak ellenére, hogy nincs tartalma, egy fogalom „tartalmává” tesszük.

(A formával mint tartalommal kapcsolatosan lásd tanulmányomat: *Das Eine, die Einheit und die Eins*. 1911. Logos. II. S. 30. ff.)

Így a szubjektumforma fogalma is – amely önmaga objektumként soha nem gondolható – teljesen érthető és elgondolható fogalom, Csak ahhoz kell ragaszkodnunk, hogy ez a fogalom soha nem valóságos dolgokra, hanem csupán valamilyen fogalmilag leoldott, formai mozzanatra vonatkozik. Így tovább már nem lehet kétséges, mit is akartunk ezzel mondani. Minden reális szubjektummal *együttgondoljuk* a szubjektumnak ezt a formáját, ha egyáltalában egy az objektumtól különböző szubjektumra gondolunk, – csupán arról van szó, hogy a formát, amennyiben minden tartalomtól elvonkoztatunk, magáértvalóan gondoljuk. Hogy mit is akarunk ezzel mondani, azt min-

denkinek értenie kell, aki bármilyen valóságos dolog vonatkozásában képes a tartalmat a formától fogalmilag elválasztani. A szubjektumforma elgondolása elvileg semmilyen más nehézséget nem okoz, mint egy formának a hozzátartozó tartalomtól független elgondolása.

Mindazonáltal – hogy minden lehetséges félreértést elkerüljünk – talán épp e fogalom egyszerűsége miatt nem árt, ha más használatos szubjektum-fogalmakkal is egybevetjük. A szubjektumforma minden ismeretelmélet számára annyira döntő fontosságú, hogy még a feleslegesnek tűnő túlrészletezéstől sem szabad visszariadnunk, ha azt remélhetjük, hogy ezáltal nagyobb világosságot teremtünk. Újabban Broder Christiansen tárgyalta behatóbban a „transzempirikus”, vagyis az ismeretelméleti szubjektum fogalmát (Kantkritik. Erster Teil: Kritik der Kantischen Erkenntnislehre. 1911. S 57 ff.), és mert fejtegetései több ponton is érintkeznek az itt kifejtett mondanivalóval, a vele való diszkusszió mindenképpen hozzá fog járulni a probléma mélyebb tisztázásához.

A megismerés tárgyának meghatározása során Christiansen a megismerő énből indul ki, és öt különféle szubjektumot különböztet meg, amelyeket, az empirikus énnel szemben, ismeretelméleti szubjektumoknak foghatunk fel. Először is a szubjektumnak egy „analitikusan általános”, vagyis logikai nemfogalmáról beszél, aztán egy „szintetikusán általános” szubjektumról mint tudattotalitásról, erre következik nála az ismeretelméleti szubjektum mint „metafizikai realitás”, mindezekén túl „normafogalomként”, valamint „határfogalomként” jelöli meg a szubjektumot, vagyis a szubjektum-fogalmak fent említett sorának olyan zárótagjaként, amely az előrehaladó tárgyatlanítás elve alapján jön létre.

Ami az első fogalmat illeti: magától értetődik, hogy az „ismeretelméleti szubjektum” kifejezés hallatán nem valamilyen empirikus szubjektum általános nemfogalmára gondolunk. Minden empirikus szubjektumnak meghatározott tartalma van, és általános fogalma nem lenne más, mint a tartalmas reális szubjektumnak a fogalma, ahogy az az empirikus valóságban megjelenik.

Ha az ismeretelméleti szubjektumot magáértvalóságában akarjuk meghatározni, éppíly kevés jelentőséggel bír a szubjektum „szintetikusán általánossága”. A tudattotalitás messze túlnyúlik az empirikus szubjektumon, tartalma tehát sokkal tágabb, mint bármilyen egyedi reális szubjektumé. Ezzel a fogalommal ezért még inkább eltávolodunk a tartalom nélküli szubjektumformától, mint az empirikus szubjektum általános fogalmával.

Hogy ezen kívül „metafizikai realitásra” sem gondolhatunk, azt már többször hangsúlyoztuk; de az ismeretelméleti szubjektum ebben az összefüggésben normafogalomként sem jöhet számításba, hiszen jelenleg csupán az ismeretelmélet *problémafelvetését* próbáljuk kifejteni, és az ismeretelméleti szubjektum normatív karaktere gyakorlatilag csak a probléma megoldásánál válik fontossá. Ennek a négy szubjektumfogalomnak az elutasításában tehát (természetesen a formaként létező ismeretelméleti szubjektumról van szó) egyetértünk Christiansennel.

Ott azonban már vitába szállunk vele, ahol elgondolása a határfogalomként felfogott ismeretelméleti szubjektumalképzésünkkel kerül szembe. Christiansen úgy véli, hogy egy empirikus szubjektumból, pusztá redukálással, soha nem jöhet létre az ismeretelméleti szubjektum, hiszen minden valóságos szubjektum (az én ugyanúgy, ahogy

a té, vagy az ő) a valóságnak *csupán* egy parányi része. A csökkentés során hogyan jöhetne létre olyan valami, ami az immanencia állapontjának megfelelően az egész valóságot magába foglalná? Ha az empirikus szubjektumról minden empirikusat leválasztunk, akkor nem a határfogalomként jelen lévő tudat marad vissza, nem is a minden tartalommal ellentétbe állított puszta tudat, hanem a tiszta *semmi*. Nem maradna vissza tehát a szubjektumból semmi, amit a valóság „hordozójaként” foghatnánk fel.

Ez az ellenvetés úgy tűnik világos, és a figyelmet valóban egy fontos mozzanatra irányítja, – mindazonáltal gondolatmenetünk vonatkozásában nem állja meg a helyét. Hogy ezt bebizonyíthassuk, két aspektust kell megkülönböztetnünk. Az egyik az ismeretelméleti szubjektumnak az egyedi empirikus énhez, a másik a tudattartalmak totalitásának a formaként létező „egyáltalában vett tudathoz” való viszonyára vonatkozik.

Ami az elsőt illeti. Soha nem juthatnánk az ismeretelméleti szubjektum fogalmához, ha nem lenne lehetséges, hogy az egyedi, empirikus szubjektumból vezessük le. Más szubjektumok ugyanis nem állnak rendelkezésünkre, másrészt az empirikus szubjektumok minden olyan tulajdonsággal el vannak látva, ami célunk eléréséhez szükséges. Ha ugyanis az a szubjektum, amelyet mindenki ismer, valóban „szubjektum”, fogalma *szükségképpen* magába rejt az ismeretelméleti szubjektum fogalmát. Mindez nyomban világossá válik, mielőtt arra gondolunk, hogy ismeretelméleti szubjektum alatt csak a szubjektum-mivolt mindenütt azonos *formáját* értjük, nem pedig a már tartalomból és formából álló reális képződményt. E forma nélkül semmilyen szubjektum nem létezhet (empirikus sem), amelyet valóban szubjektumnak lehetne nevezni, és éppen ezért korántsem biztos, hogy az empirikus szubjektum szubjektumként *csupán* egy kicsiny része lenne a valóságnak. Csak annyiban az, amennyiben individuális tartalma van, és amennyiben erre tekintettel objektumnak lehet tekinteni. A szubjektum-mivolt formáját, amely *minden* szubjektumhoz, tehát az empirikushoz is hozzátartozik, ezzel szemben sohasem lehet a valóság kicsiny részének tekinteni. Teljesen jogos volt tehát az eljárásunk, amikor az empirikus, tudatos szubjektumból indultunk ki, és tartalmának (vagyis annak, ami benne objektumként fogható fel) fokozatos csökkentésén keresztül jutottunk el a szubjektumnak, vagyis az egyáltalában vett tudatnak a formájához. Sőt, szükségszerű, hogy így jártunk el, különben senki nem értené, mire is gondolunk az ismeretelméleti szubjektum fogalmának használatával. Ha én magam, mint ez a meghatározott individuum, nem lennék egyúttal ismeretelméleti értelemben vett szubjektum is, illetve ha nem választhatnám szét magam fogalmilag szubjektumformára és szubjektumtartalomra, akkor azt sem tudhatnám meg soha, mit is jelent egyáltalán a szubjektum szó, hiszen ez a fogalom tovább már nem definiálható. Ha úgy tetszik, reális énként én magam szubjektum és objektum közvetlen „egysége” vagyok. Csak annyiban létezek szubjektumként, amennyiben szubjektumformám van. Egységként azonban nem *gondolhatom el magam*. Már azzal is szubjektumra és objektumra tagolódok, hogy szubjektum és objektum egységeként fogom fel éneket, és amikor az ismeretelméleti szubjektum fogalmát alkotom meg, semmi mást nem teszek, mint ezt a szétbontást különös módon viszem véghez, nevezetesen úgy, hogy a szubjektum-mivoltot magamról mint individuumról leoldom, és azt a maga tisztaságában, fogalmilag izolálva tartom meg. Az ismeretelméleti szubjektum-fogalomnak mint határfogalomnak a megalkotásával tehát semmi mást nem *akarhatok*, minthogy a szubjektum-mi-



voltnak az empirikus szubjektumhoz való kapcsolódásában is megnyilvánuló forma-jellegét kidomborítsam, és hogy ezen keresztül határozzam meg az ismeretelméleti szubjektum fogalmát. Ha a szubjektumoknak, vagyis az egyáltalában vett tudatnak a formáját a maga tisztaságában meg akarom ragadni, *szükségszerű*, hogy a tartalom „semmijéhez” jussak. Ha ez a forma nem lenne „üres”, semmit nem kezdhethénk vele a transzcendencia-probléma tárgyalásánál.

Éppíly kevésbé találó gondolatmenetünkre Christiansen ellenvetésének másik aspektusa, – és ez könnyen kimutatható. Amit az ismeretelméleti szubjektumról mond, és amiről kijelenti, hogy az általunk felvázolt úton nem érhető el, az valójában igen-csak *távol áll* a szubjektum határfogalmától. Egyáltalán nem gondolhattunk arra, hogy az empirikus szubjektum tárgyatlanságával olyan tudathoz juthatunk, amely a tudattartalmak totalitását *valóságosan* átfogja. Csupán a szubjektum-mivolt forma-jellegét akartuk kidomborítani, hogy ezáltal megnyíljon a *lehetősége* annak, hogy hozzá mint puszta formához az *összes tetszésszerű*nti, alkalmasint tehát a *teljes* tudattartalom minden nehézség nélkül *hozzárendelhető* legyen, és hogy ekkor kijelenthessük: ha nem létezik másfajta reális lét, mint a tudati, akkor a teljes valóságot, vagyis az *összes* reális dolog foglalatát, a tudatos szubjektum objektumaként kell elgondolni. Ezzel egyedül a valóság létmódját jellemzem, és semmit sem mondok a lét totalitásáról. Csak annyit akarok mondani: mivel az ismeretelméleti tudat mint olyan mindenféle tartalomtól *mentes*, éppen ezért számára *mindenféle* tartalom tekintetbe jöhet. Amikor a szubjektum formájával kapcsolatban kijelentjük, hogy *minden* objektum számára szubjektumként létezik, nem a világegész *ontológiájára* vagyunk tekintettel. Fogalmaink tisztán ismeretelméletiek. Christiansen ezzel szemben a maga egyébként igen erősen differenciált szubjektumfogalmait nem eléggé szigorúan határolja körül, amikor az egyáltalában vett tudatból egy „összvalóság-hordozót” kreál, és ezzel a logikai területéről az ontológiaiba csúszik át. Az ismeretelméleti szubjektumnak mint határfogalomnak a kifejtése során még szerinte sem a tudat „szintetikus általánosságáról” kéne beszélni. Az általa vitatott szubjektumunk csak annyiban „általános”, amennyiben a szubjektum-mivoltnak a mindenütt jelenlévő azonos formája, és ezt az általánosságot a leggondosabban el kell választani a *totalitásnak* attól az általánosságától, amellyel a Christiansen által második helyen emlegetett szubjektum rendelkezik. Ha ez megtörtént, akkor ismeretelméleti szubjektumunk ebben a vonatkozásban is támadhatatlan marad. Persze mindez nem érinti magát az immanens világegészt, hiszen az messze túlnyúlik minden empirikus szubjektumon, és semmiféle redukció segítségével nem lenne elérhető. Fogalmát csak úgy kaphatjuk meg, ha a tudattartalmak foglalatát az ismeretelméleti szubjektumhoz-rendeltnek gondoljuk el. Magáértvalónak tekintve az ismeretelméleti szubjektum csupán az a forma, amely (az idealista felfogás szerint) minden immanens objektumhoz hozzátartozik; amely minden tetszésszerű, egyedi szubjektumról fogalmilag leoldható, és az immanens valóságokkal mint objektumokkal szembeállítható.

Másrészt persze ugyanilyen fontos kihangsúlyozni, hogy az eddigiekben kifejtett szubjektum-fogalom a transzcendencia-probléma *megoldásához* még korántsem elégséges: persze nem is szándékoztuk erre használni. Sőt, ahogy azt később megmutatjuk, ennek az ismeretelméleti szubjektumnak a segítségével nem csak a transzcendencia problémáját lehet *végérvényesnek* beállítani. Itt csupán azt akartuk megérteni, mit is

jelent, hogy az ismeretelméletnek az előfeltevésmentesség érdekében kételkednie kell olyan objektumok létében, amelyek nem egy szubjektum objektumai, illetve olyan realitások létében, amelyek semmilyen tudat számára nem immanensek. Ennek a célnak az eléréséhez tökéletesen elegendő az ismeretelméleti szubjektumnak mint határfogalomnak, vagyis mint a tudati szubjektum-mivolt formájának a fogalma. Egyedül az volt a feladatunk, hogy egy olyan szubjektum-fogalmat hozzunk létre, amely nem csak hogy ehhez vagy ahhoz a különös tartalomhoz nem tapad, és ezért nem csak hogy a valóság egy különös részének nem tekinthető, hanem amelyet bármilyen felmerülhető tartalomtól mentesnek kell elgondolnunk, és amely ezért, jöllehet bármilyen tetszőszerinti tartalma *lehet*, mégis, magáértvalónak tekintve, mindig üres forma marad. Éppen ezért az ismeretelméleti szubjektum kétségbevonhatatlanul elűt mind a pszichofizikai szubjektum, mind a pszichikai szubjektum fogalmától, – sőt, az összes elgondolható valóságos szubjektum fogalmától. A reális tudati szubjektumok mindig már a szubjektumformának valamilyen tudatos tartalommal való összekapcsolódásai, ahogy minden valóságos dolog formának és tartalomnak a kapcsolata. Az ismeretelméleti szubjektumnak mint olyannak ezzel szemben semmilyen tartalma nem lehet, és mindennek előtt nem fogható fel az „én tudatomnak”. Különben az ismeretelméleti problémafelvetésnél használhatatlan lenne.

### VIII. A transzcendens fogalma

Mindazonáltal újból felvetődhet a kérdés: létezik-e egyáltalán transzcendencia-probléma? Most azonban már nem feltételezhetjük, hogy a transzcendens realitás az ismeretelmélet előfeltevése lenne. Ellenkezőleg, azt hihetnénk, hogy az egyáltalában vett tudattól való független létezés kérdését az ismeretelméleti szubjektum fogalmának pontos meghatározása után már eleve *tagadóan* kell megválaszolnunk, és ezért a transzcendenciaprobléma megoldása egyáltalán nem is szükséges. Hogy a kérdés felől meggyőződhesünk, még egyszer vissza kell térnünk a transzcendencia fogalmához, hogy azt az immanens világ alkotórészeiről folytatott elemzéseinkre támaszkodva végérvényesen meghatározhassuk. Ez fogja aztán megmutatni, hogy még mindig fennáll-e transzcendencia-probléma.

Már többször is hangsúlyoztuk, hogy a térbeli külvilág létezésének kérdése nem transzcendencia-probléma. A transzcendens nem a tér valamilyen részét foglalja el, amelyben élünk, vagy amelyben a természettudomány a maga objektumait mozogni gondolja, hiszen ezt a teret immanens realitások töltik ki. Persze ezek a térbeli viszonyok (ahogy azokat az egyik vagy a másik individuum felfogja) megkülönböztethetők azoktól, amelyeket a tudomány „objektívnek” ábrázol. Mindazonáltal az ilyen jellegű megkülönböztetéseknek az immanens és a transzcendens világ ellentétével semmi dolguk. Az a tudat, amelyről beszélünk, nem individuális. Még a természettudomány „objektív” tere is tudattartalom marad. Ennyiben semmi értelme, hogy a térbeli világ létezését ismeretelméleti problémává tegyük; – a térbeli dolgok egzisztenciájára vonatkozó bármilyen utalás a transzcendencia-probléma vonatkozásában semmilyen jelentőséggel nem bír. Ezt később még pontosabban ki fogjuk fejteni, de már most világosan

kell látnunk: a teret vagy transzcendensnek tartjuk (amit persze magátólértetődően indokolni kell), és ekkor a térbeli objektumok transzcendens realitásában való minden kétkedés nyomban értelmetlenné válik, vagy pedig tudattartalomnak (ahogy az ismeretelméletnek ezt kezdettől fogva tennie kell), és akkor a térbeli lét immanenciája válik magátólértetődővé. Mivel semmit nem szabad transzcendens létezőként előfeltételeznünk, a teret sem, csak azt kérdezhetjük: létezik-e a tudattartalomként közvetlenül adott térbeli világon kívül még valamilyen másik realitás is, amely nem abban a térben helyezkedik el, amelyben élünk és amelyről az empirikus tudományok is beszélnek? A „transzcendens világ” jelentését, amelynek bizonyos „térbeliség-kicsengése” van, éppúgy csak olyan nem-tulajdonképpen értelemben szabad felfogni, mint annak a mondatnak a jelentését, hogy az érzéki világ immanens, vagyis a „tudatban” van.

Kézenfekvő persze a kérdés: nem lenne-e célszerű, ha az ismeretelméleti fogalmak megjelölésére olyan szavakat használnánk, amelyek nem mindig éppen eltérő és félreértésre vezető képzeteket keltenek bennünk? Ez azonban sajnos kivitelezhetetlen. Mivel a nyelv nem a fogalmi, a nem-szemléletes absztrakciók közegében jött létre, minden más kifejezés, amelyet választhatnánk, az általunk gondolt jelentéseket úgyszintén csak hozzávetőlegesen jelölné. Még ha az immanens a tudattól „független”, a transzcendens tőle „függetlennek” neveznénk is, szavainknak akkor sem volna egyértelmű jelentése, hiszen mivel a függőséget nem reális szubjektumra vonatkoztatjuk, a függetlenség sem lehet reális. Csak logikai függőség és függetlenség jöhet szóba, amelyeknek fogalmait csak később kell pontosabban tisztáznunk. Sőt, egészen különös módon, ebben a speciális esetben a fogalmi megkülönböztetésnek még egy teljesen adekvát kifejezéséről is le kell mondanunk, hiszen nem csak a „naív” emberek számára jelenik meg a szubjektum és az objektum térben lévő dologként (és emlékeztetnek ezért viszonyfogalmaik is térbeli kapcsolatokra), hanem egyáltalán, a szubjektum-objektum viszonyról másfajta szemléleti *képzetet*, mint térbelit, egyáltalán nem alkothatunk. Aki egyszer is megpróbálta beleélni magát a szolipszizmus felfogásába – amely a kezdők számára az egyik leghasznosabb gyakorlat arra, hogy ismeretelméleti előfeltételeinek egyikétől megszabaduljon –, az talán meg fog lepődni, hogy tudatát mint valamiféle nagy gömböt kell elképzelnie, amelynek közepén ő maga található, és amelyben a világ képzetként jelenik meg. Ha mármint ezt a hasonlatot a dolog lényegének veszi, vagyis az immanenciát, illetve a tudattól való függőséget a gömbbe való bezártsággként fogja fel, akkor soha nem fog eligazodni az ismeretelméleti gondolatmenetekben.

A transzcendentálfilozófia számára semmi más nem marad, minthogy, minél inkább gondolatainkba súlykolódik a transzcendencia-probléma tárgyalása során (a szó-kés és a nyelvi jelölések következtében) a testi énnak a térbeli külvilággal való ellentéte, annál erőteljesebben hangsúlyozza: semmi ilyesmire nem szabad gondolnunk, ha a tudatról, vagyis az ismeretelméleti szubjektumról és ennek az objektumokhoz való kapcsolatáról beszélünk. De ezektől a fogalmaktól más realitásmozzanatok is kifejezetten távol kell tartani. Nevezetesen ugyanez vonatkozik az *időre* is.

Abból kell kiindulnunk, hogy a múlt, a jelen és a jövő csak tudati tényekként jelenhetnek meg, ezért fel kell tételeznünk, hogy mindenféle időbeli meghatározottság gyakorlatilag csak az immanens léthez tartozhat. Amennyire magátólértetődő mindez, annyira gyakran siklanak át felette. Minden valóságos dolognak (amelyet ismerünk)

vannak időbeli meghatározottságai. Ebből kiindulva gyakran önkéntelenül átviszik ezeket a meghatározottságokat a transzcendens realitás fogalmára is. De éppen ezt nem tehetnék, amíg az időt tudattartalomnak fogják fel. A transzcendens ezért történésnek, vagyis olyan valaminek sem tekinthetjük, ami változik, egészen addig, amíg vagy azt nem mondtuk meg, mit is értünk a transzcendens idő fogalmán, vagy azt nem közöltük, mire is gondolunk, amikor időtlen történésről vagy időtlen változásról beszélünk.

Ezeket a megjegyzéseket végülis odáig kell általánosítanunk, hogy kijelenthessük: a „transzcendens” megjelölésére semmilyen esetben nem szabad olyan pozitív fogalmakat használnunk, amelyeket a tudat közvetlenül adott világából merítettünk. Vele kapcsolatban mindig csak az mondható meg, hogy mi nem lehetne, ha nem szűnne meg transzcendensnek lenni, és ezáltal a realitására vonatkozó kérdés értelmét vesztené. Mindenesetre ezt a tévelt annyiban korlátoznunk kell, amennyiben még nem mondtuk meg: ha létezik valamiféle transzcendens realitás, ennek téren kívülinek, időn kívülinek, stb. kell lennie, csupán azt jelentettük ki, hogy ez (ha létezik) nem lehet *abban* a térbeli-időbeli világban, amelyben élünk, és amelyet az empirikus tudományok közvetlenül adott anyagukként fognak fel. Ha valaki valamely transzcendens létmódú valóságokat, egy másik, transzcendens térben és egy másik, transzcendens időben képzel el, ezt mindenesetre megteheti. Sőt, akár vörösnek, melegnek, vagy savanyúnak is tarthatja a transzcendens realitást. Csak mindezt nem viheti bele már eleve ennek fogalmába, meg kell okolnia, hogy miért ruházta fel a transzcendens létet ezekkel a kvalitásokkal, és hogy mit jelentenek ezek a szavak, ha nem tudattartalmak nevei. Az ismeretelmélet elején semmi más nem mondható a transzcendensről, minthogy nem-adott, hogy az egyáltalában vett tudattól független, tapasztalaton túli, – vagyis röviden: hogy transzcendens. Ebből következik aztán az, hogy a transzcendencia problémáját éppoly kevésbé ragadhatjuk meg számunkra közvetlenül tudattartalomként ismert, de tőle idegen tulajdonságokban, mint az általunk ismert világ térbeliségében.

A transzcendencia létét tagadó filozófusok mindazonáltal még tovább mennek, és csak akkor tehetjük majd fel a kérdést, létezik-e egyáltalában transzcendencia-probléma, ha ezekre a felvetésekre is válaszolunk.

A transzcendenst – vélik – nem lehet minden további nélkül *elgondolni*, mert fogalma már egymásnak ellentmondó elemeket tartalmaz. Amikor ugyanis megpróbáljuk elgondolni, akkor a tudat tartalmává tesszük, és ezzel valójában egy immanens valamit gondolunk el.

Ha mindez igaz lenne, akkor – jóllehet más okok miatt, mint korábban – valóban nem lehetne a transzcendencia *problémájáról* beszélnünk.

Csakhogy mindez éppúgy nem igaz, mint az imént visszautasított kijelentés, miszerint soha nem gondolhatunk el szubjektumot anélkül, hogy ezáltal objektummá ne tennénk, vagy hogy egy olyan szubjektumnak a fogalma, amely soha nem válhat objektummá, ellentmondást tartalmazna. Persze ebben az esetben nem elég a transzcendens elgondolhatatlanságát azzal elutasítani, hogy nem is magát a transzcendenst, hanem fogalmának tartalmát gondoljuk el, – legalábbis, amíg gondolkodás alatt *elképzelést*, és fogalom alatt (ahogy szoktuk) képzetformát értünk. Ha ugyanis a képzetet immanens alkotórészei nélkül akarnánk elképzelni, olyan képzethez jutnánk, amelyben semmit nem képzelünk el, – tehát valóban fenntartanánk az ellentmondást. Nem olyan egysze-

rú tehát a helyzet, mint akkor volt, amikor olyan szubjektumot kellett elgondolnunk, ami soha nem válhat objektummá. Mindazonáltal a transzcendens fogalma nagyonis elgondolható lesz, mielőtt gondolkodás alatt *ítélést* (Urteilen) értünk; világossá válik, hogy a transzcendens fogalma csak azáltal gondolható el, hogy a megítélés viszonyába állítjuk (in Urteile auflöst).

(Lásd ehhez könyvem: Zur Lehre von der Definition. 1888.2. Aufl. 1915. S. 56 ff. Az először itt felállított fogalomelméletet a Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. 1896-1902. 2. Aufl. 1913. S. 52 ff. c. könyvemben továbbfejlesztettem, és megpróbáltam az ellene felhozott kifogásokkal szemben megvédeni.)

Ekkor – még ha a tárgy fogalmából minden immanens alkotórészt el is vonunk, vagyis *tagadjuk* ezeket – még mindig visszamarad a tagadás gondolata, vagyis, hogy a transzcendens *nem* tudattartalom. Ebben semmiféle ellentmondás nincs. Eleinte még nem nagyon ismerhető fel, hogy a transzcendens *realitás* fogalmában – amely szűkebb, mint az egyáltalában vett transzcendens fogalma – ellentmondás rejlik-e. Csak a realitás-fogalom *vizsgálata* dönthet erről. Az ismeretelmélet elején ennek egyértelmű rögzítésére még nem törekedhetünk, de ha a transzcendens realitás kérdéséről el is tekintünk, a transzcendencia fogalmát semmi esetre sem tarthatjuk elgondolhatatlannak. A „nem-tudatiként” felfogott transzcendensnek ugyanolyan jól érthető jelentése van, mint a „tudatiként” felfogott immanensnek.

Úgy tűnik, nagyobb nehézségek rejlenek a transzcendens *objektum* fogalmában. Korábban utaltunk arra, hogy a szubjektum és az objektum csak gondolatban választhatók szét egymástól. A két fogalom feltételezi egymást: mindkettő mint a másik szükségszerű kiegészítése jelenik meg. Ennyiben tehát egy olyan objektum, amely ne a szubjektum objektuma (Objekt für ein Subjekt) lenne, a megtestesült ellentmondásnak látszik és valóban meg vagyunk győződve róla, hogy kimutatható: semmi értelme olyan objektumokról vagy tárgyokról beszélni, amelyeket nem egy szubjektum objektumaiként vagy tárgyaiként kéne elgondolnunk. Mindazonáltal úgy látjuk: habár a szubjektum fogalma nem esik egybe a *tudatos* szubjektum fogalmával, és így problematikusnak mutatkozhat egy nem-tudatos szubjektum elgondolása, mindez mégsem zárja ki, hogy fogalmát megalkossuk. Ekkor azonban ennek megfelel egy nem-tudatos vagy transzcendens objektum éppígy elgondolható fogalma is.

Persze ezzel még magátólértetődően nem mondtuk el a legfontosabbat, ami a transzcendencia, sőt, ennek megismerhetősége *mellett* szól.

(Külpe, aki idealizmusomat mint „konszcientializmust” támadja, arra helyezi a súlyt, hogy nem az ismeretelméleti gondolkodók álláspontján állok, akik a transzcendencia pusztá elgondolásában is már ellentmondást látnak. – Die Realisierung. S. 94 ff. – Éppen ezért, hogy a félreértéseket eloszlassam, határozottan ki kell jelentenem, hogy ezen a helyen csupán annyit akarok mondani, hogy a „transzcendens” szó sem nem jelentéskéltű, sem nem egy önmagában ellentmondó és ennyiben elgondolhatatlan fogalom; hogy mind-

zonáltak a transzcendens *realitás* fogalmában csak addig nem találok ellentmondást, amíg a *realitás* fogalma ismeretelméletileg nincs közelebbről meghatározva. Ha, a tartalmilag meghatározott reális dolgokkal szemben, a „*realitás*” szóban nem látunk többet, mint a (realisták számára is)) mindig *tudatos* megismerés egy *formáját*, akkor a transzcendens *realitás* fogalma ((mint a tudaton kívüli dolgoknak egy tudatformában megjelenő fogalma)) valóban ellentmondásos lesz. De erről csak később, nem az ismeretelmélet elején, lehet beszélni. Hogy mégis szöbahoztam, arra az a körülmény indított, hogy Külpe Jonas Cohn nézeteit állítja szembe az enyéimmal ((Voraussetzungen und Ziele des Erkennens. 1908.)), aholis Cohn immanencia-elvek csupán annyit ért, hogy mindannak, amit megismerünk, szükségképpen megismerésformákon belül kell megjelennie. Cohn – Külpe szerint – messze távol áll attól, hogy konszcientialista legyen. Én azonban úgy gondolom, hogy a Külpe által felhozott különbség nem áll fenn. A transzcendens *realitás*nak mint teoretikus fogalomnak az elutasítása szempontjából számomra is döntő az az elv, hogy amit megismerünk, annak megismerésformákhoz kell tartoznia, – ahogy ennek a könyvnek a Külpe által talán figyelembe nem vett utolsó részében rámutattam –, egyébként pedig nem látom be, miért sorol engem Külpe a „konszcientialisták” közé, ha Cohnt kiveszi ebből a körből. Mivel a reális létet a tudatos léttel azonosítottam ((amennyiben nem látom be, hogyan lehet egy olyan valami valóban *megismert*, ami lényege szerint nem rendelkezhet a valóság tudati megismerésformájával)), semmi kifogást nem tehetek a konszcientializmus-megjelöléssel szemben, mégis ki kell hangsúlyoznom: tudat-fogalmam ennyira élesen eltér a Külpe által konszcientialistáknak nevezett más gondolkodóképtől, hogy a konszcientializmus fogalma teljesen meghatározatlanná válik, ha az én álláspontomat is idesorolják, hiszen akkor egy metafizikai kétvilág-elmélet minden ellenfele konszcientialistának lesz nevezhető, de ettől eltekintve is, én állok éppen a legtávolabb attól, hogy a megismerés „tárgyát” a tudattartalommal azonosítsam, tehát ebben a tekintetben „konszcientialista” legyek. Csak a transzcendens *realitás* metafizikáját utasítom el, ismeretelméletem *eme* oldalának megjelölésére alkalmasabb volna a pozitívizmus vagy empirizmus jelzője. Ugyanakkor más tekintetben az itt képviselt álláspont a legteljesebb mértékben antipozitivist és antiempirista. Éppen hogy nem hiszek abban, hogy az eddig használt jelzőkkel az ismeretelméletben beérhetjük. Ha mégis meg kéne neveznem nézetemet, azt transzcendentális idealizmusnak mondanám. Ami ezt illeti, feljebb már megkísértem, és az ötödik fejezet elején még egyszer meg fogom kísérelni pontosan meghatározni. Mindenesetre számomra nem a tudattartalom a „végső” az ismeretelméletben; éppen ezért magát a konszcientializmus kifejezést is vissza kell utasítanom, ha mindenfajta immanencia-filozófiát így szándékoznak nevezni.)

Arról a kérdésről van csak szó, hogy a „transzcendens objektum” kifejezés kapcsán gondolhatunk-e valamire ellentmondásmentesen, – és erre a kérdésre igennel kell

válaszolnunk. Persze ez a fogalom nem abban az értelemben ellentmondásmentes vagy ellentmondásos, mint pl. a négyszögű kör fogalma. „Kör” alatt senki nem gondolhat olyasvalamire, ami négyszögű, ha a kör és a négyszögűség fogalmait érti. Hogy ezzel szemben jogosultak vagyunk-e a transzcendens objektumokat reálisnak tartani, az nem abban az értelemben értelmetlen, mint az a kérdés, hogy létezik-e négyszögű kör; a problémát hasonlóképpen kell felvetni, mint pl. hogy ábrázolható-e a kör felületi terjedelme egy négyzet formájában. Mindkét esetben vizsgálatra van szükség ahhoz, hogy a kérdésre válaszolhassunk. Azzal a mondattal, hogy „objektum alatt mindig tudati objektumot értek”, az ismeretelméletben még semmire sem megyünk. Be kell bizonyítani, hogy miért szükségképpen tudati objektumok azok, amelyeket reálisnak tartunk. Az a kijelentés, miszerint nem *létezhet* objektum szubjektum nélkül, és ezért nem lehetséges transzcendens objektum sem, csak abban az értelemben igaz – Sigwart találó hasonlata szerint (Logik I. 1873. 4. Aufl. S 48.) – ahogy az a mondat, hogy: egy lovaskatona nem járhat gyalog. Azon fordul meg a dolog, hogy mit értünk „lovaskatonának” alatt.

Másrészt azonban Schuppe-nak – aki a transzcendenst elgondolhatatlannak mondta (Erkenntnistheoretische Logik. 1878. S. 86 ff.) – is igaza van annyiban, hogy az objektumnak a szubjektumtól való elválasztását sohasem lehet olyan valóságosnak felfogni, ahogy a lovaskatonának a lovától való elválasztását. A transzcendencia fogalmából adódik, hogy mindjárt nincs róla *képzetünk*, mihelyt az immanenst „képzettbe-felvettként” definiáljuk. Akkor is ellentmondásba ütközünk szükségszerűen, ha egy képzet-szerű helyettesítőt próbálunk a transzcendencia fogalma helyére állítani, – ahogy ezt több általunk használt fogalommal is megtesszük, s egy ilyen helyettesítő – a képzetről magáról nem is beszélve – még az olyan másjellegű fogalmak esetében is hiányzik (pl. az  $n$ -dimenziójú tér fogalmánál), ahol a fogalomképzés lehetőségét, és ennek a tudományok felépülése tekintetében vett használhatóságát egyébként senki nem vitatja. A probléma mindig ott kezdődik, ahol a fogalmak alá eső képződmények létéről, illetve realitásáról akarunk beszélni, pontosabban: ahol az a kérdés vetődik fel, hogy lehetővé teszi-e *megismerésünk*, hogy transzcendens objektumok *létezéséről* beszéljünk? E felől a kérdés felől mindazonáltal csak akkor dönthetünk, ha a valóság megismerésének a fogalmát már tisztáztuk.

Amíg tehát a transzcendencia fogalma alatt nem értünk mást, csak egy olyan valamit, amelyről tagadjuk azt, hogy tudattartalom, illetve hogy képzetszerű, addig ez a fogalom minden ellentmondás nélkül elgondolható. Meg kell elégednünk itt a negatív fogalommeghatározással, hiszen egy kétágú diszjunkció áll előttünk, egy olyan eset, amelyben megengedett a negáció általi definiálás. A tudattartalmat ismerjük, tehát egy olyan valaminek a fogalma is, jóllehet negatív, de mégis pontosan meghatározott, „jóldefiniált” fogalom lesz, ami nem tudattartalom, – és ezért (miután mind az immanencia, mind a transzcendencia fogalma tisztázásra került) most már áttérhetünk az ismeretelmélet alapproblémájának a tárgyalására.

## Második fejezet

### Az immanencia álláspontja

#### VI. Az immanens leképezési elmélet

Újból fel kell tehát tenni a kérdést: még mindig problémát jelent-e a transzcendencia? Miért nem maradunk meg az immanencia álláspontjánál, ha olyan jól megfér az empirikus realizmussal, a szaktudományok valóságfogalmával, sőt, a józan emberi ésszel is?

Ennek oka a tárgyalat összefüggésben egyedül az, hogy ilyen alapon a *megismerés* problémája nem oldható meg. A helyesen értelmezett és következetesen végigvitt immanenciatan a végére járt annak a zavarbaejtő paradoxiónak, amelyet korábban az „idealizmus paradoxijának” neveztek, ugyanakkor a megismerésnek a leképező szubjektumtól *független* tárgyát elvesztette, – de erre a tárgyra éppúgy szükségünk van, mint magára a szubjektumra, ha nem akarjuk, hogy a megismerés szó értelmét veszítse. Gyakorlatilag persze nincs különbség, hogy a valóságot kifejezetten tudattartalomként értelmezzük-e, vagy pedig megelégszünk az empirikus realizmus átgondolatlan felfogásával. Elméletileg azonban igen hangsúlyossá válik az immanencia-felfogás: benne eltűnik a megismerés szilárd *kritériuma* (Maßstab), amelyet a transzcendentális realizmus a transzcendens valóságban vél megtalálni. A valóság megismerésbeli fogalmát nem csak olyanformán kell rögzítenünk, hogy tisztázódjon: mire gondol valaki, ha „valóságot” mond, hanem a valóság *megismerését* is értelmeznünk kell, és ennek a célnak az eléréséhez nem elegendő az, amit idáig elértünk. A megismerés tárgyára való rákérdezés során fejtegetéseinknek nem lehetett más célja, mint a téves nézetekkel való polémia. Az ismeretelmélet problémájával, amelynek pozitív megoldására törekszünk, a maga pontos megfogalmazódásában mindeztidáig még nem néztünk szembe; a valóságos dolgoknak a tudattartalommal vagyis az immanens léttel való azonosítása tulajdonképpen még nem válasz a megismerés lényegét boncolgató kérdésre. Sőt, elméleti jelentősége mindaddig ingatag marad, amíg nem lépünk túl azon az előfeltevésen, hogy végsőként csupán a képzetek immanens világa létezik. Amikor megismerünk, mindig egy olyan *valamit* akarunk megismerni, ami az elméleti szubjektumtól is *független*. Ha ezért a képzetalkotó szubjektumban látjuk a megismerő szubjektumot, fel kell vetődnie a kérdésnek: mit jelölnek, vagy mit képeznek le a képzetek (amelyeken keresztül valamit megismerni vélünk), ha nincs semmi rajtuk kívül (vagyis hiányzik az „eredeti”), amivel a képzetve felvett összhangban lehetne? A realista Riehl joggal mondja: „Minden megismerés azon a meggyőződésen alapul, hogy rajta keresztül a *dolgoknak egy magánvalóan fennálló rendjére* bukkanhatunk rá.” (Kritizismus. II.2. S. 128.) Valóban szükségünk van valamiféle önmagán nyugvó „rendre”, amelynek a megismerni kívánó szubjektumtól függetlenül kell léteznie. Más szavakkal: *két* világra van szükségünk, egy szubjektívra és egy objektívra, egy immanensre és egy transzcendensre. E nélkül a „dualizmus” nélkül tárgyi megismerésről beszélni egyáltalán nem lenne lehetséges.



Tehát: ha a megismerés nem más, mint a képzeteknek a valóságos dolgokkal való, többé-kevésbé pontos megegyezése, akkor léteznie kell egy a képzeteken kívüli valóságnak, amelyre a képzeteknek irányulnia kell, hogy a megismerés igaz, vagyis objektív lehessen. Vagyis: megismerés csak ott van, ahol a képzetek a tőlük független realitásnak megfelelően rendeződnek el. Így a tudattartalmaknak semmilyen elméleti jelentőségük nem lenne, csak gyakorlati. Csak a cselekvő emberek számára létezne (ist da) a világ, vagyis azok számára, akik élvezik, vagy hisznek benne. Amit megismerésnek nevezünk, csupán azáltal kapna értelmet, hogy valamilyen ateoretikus élettevékenység szolgáltatába állítjuk, – de ezzel a képzetidealizmustól a „pragmatizmushoz” jutnánk, egy olyan álláspont kimondásához, amely az igazság fogalmát egyáltalában eltüntet, mivel azt a haszon vagy más használati jó fogalmával próbálja kiszorítani vagy helyettesíteni. Megismerni a megismerés kedvéért, – egy teoretikus magatartás, amely önmagába záródik, és nem valami olyanra irányul, ami fennállását indokolhatja; amelynek jelentősége nem valami tőle idegentől ered, hanem saját belső gazdagságából táplálkozik. A megismerésnek ez az értelme a pragmatizmusban teljesen megalapozhatatlan lenne. A pragmatizmus az ismeretelmélet csődjét jelentené, és mivel nem lehet kétségbe vonni azt a nézetet, hogy transzcendens reális lét nem létezhet, úgy tűnhetne, hogy minden tudomány, sőt egyáltalában mindenféle megismerés egyfajta kétséget nem tűrő *hiten* nyugszik. De az „előfeltevésmentesség” általunk megfogalmazott elve is hajótörést szenvedne, ha a megismerés valóban a transzcendens valóság leképezése lenne. A hitre támaszkodni mindazonáltal csak akkor fogunk, ha minden más kiút lehetetlenné válik. A megismerés *kétségbevonhatatlan* alapelveit akarjuk rögzíteni, – ezért foglalkozunk ismeretelmélettel. Tehát nem hinni akarunk, hanem annak kell utána néznünk, hogy az a szituáció, amelybe kerültünk, nem azon alapul-e, hogy ezidáig még mindig *túl keveset* kételkedtünk, hogy még mindig kritikátlanul magátólértéktődőknek vettünk olyan dolgokat, amelyek pedig egyáltalán nem magátólértéktődők?

Igenám, csak hogy van-e még egyáltalán valami, amiben kételkedhetünk? A transzcendens objektumokat illetően eléggé radikálisan jártunk el. Ez igaz, csak hogy problémánkat teljesen más oldalról is megközelíthetjük, nevezetesen a kérdést úgy is feltehetjük: min nyugszik tulajdonképpen annak a transzcendens realitásnak a teoretikus *szükséglete*, amelynek a megismerés objektivitását kell biztosítani? A pozitívista, aki az immanencia álláspontjához mindvégig következetes akar maradni, azt fogja mondani: valójában nem is áll fenn annak a veszélye, hogy a képzetidealizmus a megismerés tárgyát eltűnéssel fenyegetse. Meg fogja kísérelni, hogy a maga módján egy az objektivitást is megalapozó ismeretelméletet építsen ki, – és mielőtt az immanencia-álláspontot véglegesen hátra nem hagyjuk, valóban meg kell kérdeznünk, nem lehetséges-e mindez? Nem esik-e valóban szükségképpen egybe a szubjektív és az objektív világ dualizmusa (melyre szükségünk van) az immanencia és a transzcendencia dualizmusával? Nem talán éppen *magának a tudatnak a birodalmában* mutatható-e fel ez a megismerés fogalmához nélkülözhetetlen kettősség?

Adjuk fel tehát teljesen azt az elképzelést, hogy a megismerésben a képzeteken keresztül a *transzcendens* valóság képeződik le, és helyettesítsük azzal, amelyet *immanens leképezési elméletnek* kívánunk nevezni. Ekkor azt mondhatjuk: azok a nehézségek, amelyek a megismerés-probléma tárgyalása során elének kerültek, a „képzet” szó

hamis használata miatt merültek fel, a képzet szó miatt, amelyet eddig azonos értelemben használtunk a „tudattartalom”, vagy az egyáltalában vett „immanens objektum” kifejezésekkel. Ez a szó ugyanis két, egymástól elvileg *eltérő* jelentést hordoz, amelyeket már említettünk is, csak konzekvens szétválasztásuk maradt eddig el. Ha ezt megtesszük, a megismerést a képzetektől *független* reális lét leképeződésének foghatjuk fel, anélkül, hogy ezzel bármilyen *transzcendens* objektumot előfeltételeznünk kéne. A *képzeteknek* vagy tudattartalmaknak *két formájával*, vagyis az immanens lét két formájával van dolgunk. A megismerésben csak az egyik képzetformát kell a másikkal reprodukálnunk, és ezek összecsengése biztosítja az igazságot vagy objektivitást. A megismerés csakis így értelmezhető, nem pedig valamiféle transzcendens faktor behozatala révén. Az immanencia-filozófiát ezért minden vonatkozásban üdvözölni kell, mint azoktól a transzcendens objektumoktól való megszabadulásnak az elméletét, amelyek, ha léteznének is, soha nem lennének megismerhetőek, és amelyek ezért mindent összezavarnak, ha az ismeretelméletbe bevonják őket. A metafizika, a maga transzcendens leképezési elméletével, nem ad semmilyen használható megismerés-fogalmat. Vele szemben a pozitivizmus viszont alkalmas arra, hogy a szubjektum és az objektum immanens dualizmusát felmutassa, és hogy ezáltal egy olyan immanens leképezési elméletet nyújtson, amelyben az ismeretelméleti igazság is megalapozható. Arról van szó, hogy az empirikus realizmus talaján építsünk ki olyan ismeretelméletet, amely a transzcendencia-problémáról immár semmit sem tud.

Ez a felfogás a következőképpen igazolható. Szigorúan megkülönböztetjük egymástól az *észleteket* és a *szűkebb értelemben vett képzeteket*. Mindkettő tudattartalom, és ennyiben tágabb értelemben vett képzetnek is tekinthető. Mindez magátólérteendően helyes. Ennek ellenére ez az eddig használt terminológia célszerűtlen, hiszen éppen a megismerés fogalma szempontjából döntő különbséget hagyja figyelmen kívül, vagy inkább *takarja el*. Éppen ezért egyedül a „puszta” képzeteket fogjuk képzeteknek nevezni, amelyek az észletek reprodukciói; tehát képzet alatt az észlelet felidézését fogjuk érteni. Ezek a képzetek ekkor az észlelt realitás leképeződései lesznek, és csakis ebben az értelemben jelenik meg a megismerő szubjektum leképező szubjektumként. Ezzel szemben a többi észlelt tudattartalom adja az immanens objektumokat, amelyek egyúttal teljesen függetlenek a puszta képzetektől, – ahogy az objektivitást biztosító faktortól ezt megköveteljük. Ha ezt az egyszerű előfeltételt kikötjük, mindaz immanenssé válik, amivel az ismeretelméletben dolgunk van, és egyúttal az is világos lesz, mi is valójában a megismerésnek az a szubjektumtól független tárgya, amelyre vizsgálódásaink irányulnak. A szubjektum akkor ismeri meg az objektumot, ha azt szűkebb értelemben vett képzetként, vagyis az észlelet reprodukciójaként bírja, vagyis, ha nem „impressziói”, hanem „ideái” vannak – hogy a hume-i kifejezéseket használjuk –, ideái abban az értelemben, hogy ezek az impressziókkal mint kópiáikkal összecsengenek. Így minden „tudattartalom” marad, de az immanensen belül *két megkülönböztetett sor* jött létre, amelyeket egyetlen ismeretelmélet sem nélkülözhet. Egyrészt az észlelt, ami testi vagy szellemi lehet; ezek a reális dolgok. Másrészt a puszta leképezett vagy reprodukált; ezek lesznek az ideális dolgok. Ha mármost a képzet összecseng az észlelettel, az ideális a reálissal, akkor beszélhetünk (ist) olyan objektív megismerésről, ami több, mint puszta elképzelés (*Vorstellung*). Az észlelet,

vagy pontosabban az észlelt lesz a tárgy, és az ezt reprodukáló, utánpótló képzet a szubjektumban lesz az, ami a tárgyat megismeri. Ezáltal olyan ismeretelméletet kaptunk, amely sem idealistának, sem realistának nem nevezhető, de amely egyúttal mégis mindkettő: a szubjektum megismerése azokból az ideákból áll, amelyek pusztán leképezettek, a tárgy a reális dolgokból, amelyek észleletekként közvetlenül a tudatban adóttak. Ez az ismeretelmélet – ha megnevezés után kutatunk – az empirikus realizmus ismeretelmélete, vagyis egy a *racionalizmussal* szembeni *empirizmus*, amelynek különös „rációra” van szüksége ahhoz, hogy az előfeltételezett transzcendenciát megragadhassa. Az empirizmus azzal oldja meg a transzcendencia-problémát, hogy kimutatja: egy transzcendens tárgy feltételezése nem csak bizonyíthatatlan, hanem teljesen fölösleges is. Az észlelt tárgy anélkül is szükségképpen független a megismerő szubjektumtól, hogy ezzel együtt a tudaton-túliség értelmében transzcendensnek is kéne lennie.

Egy példán keresztül könnyen világossá tehető mindez. Ezt az asztalt barnának észlelem, és kialakítom a barna asztal képzetét. Ez ismeretet (Erkenntnis) tartalmaz, hiszen egybeesik az észlelettel. Egy kék, vagy egy színtelen asztal képzeete ehhez képest hamis lenne (wahrnehmen – „wahr” nehmen).

Vagy egy másik példa: a Holdat kereknek észlelem, és kialakítom a kerek Hold képzetét. Ez a képzet igaz, miközben egy négyszögű Hold képzeete nem adna (igaz) ismeretet, mert hiányzik a vele összeeső észlelet. Alapjában véve mindenütt ez a helyzet a valóság megismerésében, még ha nem is mindig ilyen egyszerű a dolog, hiszen én, mint egyedi individuum, nem észlelhetem direkt módon mindazt, amit meg akarok ismerni. De az elven ez mitsem változtat. A meglévő észleleteimtől elkülönítem azokat, amelyekkel csak rendelkezhetnék, vagy pl. az oksági elv segítségével kiegészítem az észleltet az észlelhetővel, és ez – amíg az immanens területén maradok – biztosan eligazít. Ezáltal igaz képzeteket a direkt módon nem észlelt valóságról is alkothatok: olyan észleleteket ismerhetek meg, amelyeknek birtokába juthatnék, ha más időpontban és más helyen léteznék. Mindez egy korábban már említett elven alapul, nevezetesen azon, hogy az individuális tudat tartalma kiegészítendő az egyáltalában vett tudat tartalmaival, és ezt a legkülönbözőbb irányokban tovább lehet folytatni. Mindazonáltal az immanens leképezési elmélet eme elvének a pozitivizmus gondolatkörén belül már világosnak kell lennie, ezért nem is kell tovább vizsgálni ezt a problémát.

Feltehető, hogy a felvázolt ismeretelmélet sokak számára meggyőzőnek tűnik, talán csak azon csodálkozhatnak egyesek, miért töltöttünk ennyi időt azzal, hogy ehhez az egyszerű igazsághoz eljussunk. A transzcendentális realizmus könnyebben cáfolható lett volna a tágabb és a szűkebb értelemben vett képzet, vagyis az észlelet és a képzet elkülönítésével, mint a korábban választott eljárás segítségével, és ezzel a pozitívista immanencia-álláspont egyúttal az ismeretelméletben is érvényre juthatott volna. Sőt, az ontológia problémája is megoldódik egy ilyen ismeretelméleti megközelítés következtében: az „esse” egyúttal „percipi”, a világ „igazi” léte az a valóság, amelyet észlelünk, és amelyet azáltal ismerünk meg, hogy képzeink által leképezünk. Másról beszélni az elméleti filozófiában – minden értelmet nélkülözne. Jól láthatóan ezzel valóban új helyzetbe kerültünk. A transzcendentálifilozófia minden problémája „megoldó-

dott”, hiszen látszatproblémának bizonyult. Az ismeretelmélet – legalábbis általános alapelveit illetően – meglepően gyorsan kiépült, és már csak a részletfejtegetések vannak hátra, – vagyis csak az a feladat, hogy az észlelt valóság különböző formáiban, ezek megismerési módjaiban kimutassuk: a megismerés az észleleteknek a szűkebb értelemben vett képzetek általi utánképzése (Nachbilden).

De hogyan viszonyuljunk ahhoz a nézethez, amelyben az immanenciaprobléma kicsúcsosodik? Az immanens leképezési elméletnek kétségtelen előnyei vannak a transzcendenshez képest. Szükségünk is van a megértésére, ha a transzcendentális realizmus tarthatatlanságát teljesen át akarjuk látni. De többet is mondhatunk. Az ismeretelméleti empirizmusnak valahol meg kell találnia a helyét az ismeretelmélet rendszerében. Viszonylagos jogosultságához nem fér kétség, ezért nem abban az értelemben kell visszautasítanunk, ahogy azt a leképezési elméletet, amely a leképező megismerést a transzcendens realitás által irányítottan akarja beállítani. Az ismeretelméleti empirizmusban ugyanis jelen van mindaz, amire a szakkutatónak szüksége van, – amíg nem a megismerés általános fogalma, hanem csak a különös valóságmegismerés tartalmi igazsága felett elmélkedik. Mindezt nagy nyomatékkal hangsúlyozzuk, mert talán minden másnál világosabban mutatja, hogy az immanenciafilozófiának nem feltétlenül kell az empirikus tudományok álláspontjával konfliktusba kerülnie. Ha a szakkutató egy a valóságról alkotott tudományos nézet igazságát vizsgálja, azt kell kiderítenie, hogy szűkebb értelemben vett képzeteinek tartalma egybecseng-e az észleletek tartalmával, – oly módon, hogy megvizsgálja: nem négyesülné képzeli-e el a kereknek észlelt Holdat. Aki a valóságot meg akarja ismerni, annak *ebben* a vonatkozásban empiristának kell lennie; tapasztalat nélkül egy lépéssel sem juthatna előbbre, és tapasztalatot csak az immanens realitásból szerezhet. Az így létrejövő igazságfogalmat empirikus, vagy tartalmi igazságnak is nevezhetjük. Azon alapul, hogy a puszta képzetek tartalma valamiképpen „megfelel” az észlelet tartalmának. Amennyire meghatározatlan a megfogalmazás, annyira kétségtelen, hogy valami helyeset tartalmaz.

Mindazonáltal nem szabad azt gondolnunk, hogy a valóság megismerésének általános természete, *egyedül* ezáltal, minden vonatkozásban érthetővé lesz. Egészen másféle előfeltevések is szükségesek, ha azt akarjuk, hogy a képzetek és az észleletek egybehangzásáról, vagyis a tartalmilag helyes tapasztalati megismerésről értelmesen lehessen beszélni, és ezek az előfeltevések már nem lesznek értelmezhetőek a képzet és az észlelet egybehangzása alapján. Éppen ezért mostantól annak kimutatása lesz a feladatunk, hogy az immanens ismeretelmélet – jóllehet viszonylagosan jogosultabb, mint a transzcendens leképezési elmélet – önmaga még nem képes arra, hogy a megismerés-probléma megoldását nyújtsa, csupán felveti azokat a nehéz problémákat, amelyeket a transzcendentálfilozófiának kell majd vizsgálnia. Ott fog majd kiderülni: az immanencia álláspontja nem a végső, hanem csak az *első* szó az ismeretelméletben. Bevezeti bizonyos mértékig az ismeretelméletet, kiküszöböli a hamis transzcendenciát, – ezért kellett részleteiben is tárgyalni ebben az írásban, amely éppen az ismeretelméletbe való bevezetés gyanánt fródiok. A következőkben a transzcendencia problémáját pozitíve is meg kell próbálni kifejteni. Csak a kétvilágelmélet visszautasításában egyezik meg véleményünk a pozitívizmussal; a továbbiakat illető álláspontja az

ismeretelmélet számára használhatatlan. Csak pajzsként értékes, olyan ellenfelekkel szemben, akik a valóságot mesterségesen kettészakítják, és ezáltal az érzéki világot pusztá jelenséggé degradálják. Segítségével tehát csak a transzcendentális realizmus metafizikáját akartuk a hadszíntérről elűzni, annak a realizmusnak a metafizikáját, amely mindenféle valóságmegismerést lehetetlenné tesz, mivel a reálist az elérhetetlen túlvilágiba (Jenseits) száműzi. Ez volt az egyetlen ellenség, a közös ellenség, amelyen az immanenciafilozófiával osztoztunk. Az eddigi szövetségesek között, a transzcendencia-probléma megítélését illetően, mármost döntő harc kezdődik. Meghalt a transzcendens, éljen a transzcendens.



**GEORG SIMMEL**

**ÉLETSZEMLELET  
NÉGY METAFIZIKAI ÉRTEKEZÉS**

Fordította: Simon Ferenc

A fordítást az eredetivel egybevetette: Juhász Anikó

**Georg Simmel**, a modern nagyvárosi szellem képviselője, a századforduló relativista kultúrfilozófiájának apostola, 1858-tól 1918-ig élt, alkotott és tanított – döntő részben Berlinben. Főbb érdeklődési területei a történelemfilozófia, az etika, a kultúrfilozófia és a szociológia.

Simmel neokantiánus és életfilozófus, de úgy, hogy mindkét filozófiai hagyományon túl van; a mindenben eluralkodó intellektualizmus elleni protestálásként az élethez fordul, az élményhez, a megismerés ateoretikus rétegeihez, másrészt azonban az élet áradásával szemben a formák, a kultúrformák értékmegvalósító és értékőrző szerepét hangsúlyozza.

### **Főbb művei:**

Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie. (A történelemfilozófia problémái. Ismeretelméleti tanulmány.) 1892.

Einleitung in die Moralwissenschaft. Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe. (Bevezetés a moráltudományba. Az etika alapfogalmainak kritikája.) 1892–93.

Philosophie des Geldes. (A pénz filozófiája.) 1900.

Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. (Szociológia. Vizsgálódások a társadalmasítás formáiról.) 1908.

Hauptprobleme der Philosophie. (A filozófia alapvető problémái.) 1910.

Philosophische Kultur. Gesammelte Essays. (Filozófiai kultúra. Összegyűjtött esszék.) Goethe. 1913.

Rembrandt. Ein kunstphilosophischer Versuch. (Rembrandt. Művészetfilozófiai kísérlet.) 1916.

Grundfragen der Soziologie. (Individuum und Gesellschaft.) (A szociológia alapkérdései. Egyén és társadalom.) 1917.

Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. 1918. (Életszemlélet. Négy metafizikai értekezés.) 1918.

Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft. (Híd és ajtó. Filozófiai esszék a történelem, a vallás, a művészet és a társadalom köreiből.) 1957.



Első értekezés. Az élet önmagán túlmutató jellege.....	159
Második értekezés. Fordulás az Eszméhez .....	174



*Messo t'ho innanzi; omai per te ti ciba;  
Chè a sè ritorce' tutta la mia cura  
Quella materia ond'io son fatto scriba*

Dante

## Első értekezés. AZ ÉLET ÖNMAGÁN TÚLMUTATÓ JELLEGE

Az ember világban való helyzetének sajátossága, hogy meghatározottságainak és magatartásformáinak összes dimenziójában, minden egyes pillanatban, kettős határ veszi körül. Ez a határoeltság létezésünk formai kereteként jelenik meg, amely a létezés különböző területein és tevékenységformáiban, a sors minden megnyilvánulásában, minden esetben más és más tartalommal telítődik. Életünk tartalmait és életértékeinket mindig valami magasabb és alacsonyabb között állónak érezzük; egy elgondolást okosabbnak vagy ostobábbnak, a vagyont nagyobbnak vagy korlátozottabbnak, tetteinket kisebb vagy nagyobb mértékben jelentősnek, megfelelőnek vagy erkölcsösnek tartjuk. Ha fogalmilag nem is pontosítottan, de állandóan valami fölöttünk- vagy alattunk-le-vőhöz, jobb- vagy baloldalihoz, többhöz vagy kevesebbhez, szilárdabbhoz vagy lazábbhoz, jobbhoz vagy rosszabbhoz igazodunk. A fent és a lent elhatárolása az eszközünk ahhoz, hogy világaink végtelen terében eligazodhassunk. Azáltal azonban, hogy mindig és mindenütt határoltak vagyunk, határt képezünk mi magunk is. Mivel minden élettartalomnak: érzésnek, tapasztalatnak, tettnek, elgondolásnak, meghatározott intenzitása és meghatározott árnyalata van, meghatározott mértéke és helye valamilyen rendszerben, ezért mindegyikből, mindenkor egy két irányba, a pólusai felé futó sor indul ki; ezáltal maga a tartalom is részesül eme irányultságok mindegyikében, amelyek benne futnak össze, és amelyeket ő maga határol körül. Ez a valóságmozzanatokban, tendenciákban, eszmékben való részesezés – amelyen belül az egyes mozzanatok mindig pluszként vagy mínuszként, életünk itt és mostjához képest innensőként vagy túlsóként jelennek meg – eléggé homályos és töredékes lehet; de életünk részeit képezik az ellentétes mozzanatok egymáshoz közelítő, vagy éppenséggel egymással ütköztető értékek is: a gazdagság és a meghatározottság. Hiszen azok a sorok, amelyek határolnak minket, és amelyek irányultságainak mi magunk is határt szabunk, egy koordinátarendszerbe állnak össze, amelyben életünk minden elemének és tartalmának helye úgyszólván rögzítve van.

Bármilyen jelentős is egzisztenciánk rögzítettségjellege, ez a rögzítettség csak a kiindulópont. Habár a határoeltság mint olyan, szükségszerű, minden egyes határ átléphető, mindenféle rögzítettség elmozdítható, minden korlát átugorható; persze minden ilyen aktus új határokat talál és teremt. Mindkét meghatározás – vagyis hogy a határ

feltétlen, mivel fennállása együttjár adott világbeli helyzetünkkel, másrészt, hogy egyetlen határ sem feltétlen, mert elvileg mindegyik megváltoztatható, kitolható, átfogható –, nos mindkettő az önmagában egységes élettevékenység szétválasztásaként jelenik meg. A számtalan lehetséges eset közül csak egyet említék, amely jól érzékel-teti e folyamat mozgását, életünk meghatározottság-jellegét: a cselekedeteink következményeiről való tudás és nem-tudás példáját.

Olyanok vagyunk mint a sakkozók: ha nem tudnánk, hogy a lépésnek, egy gyakorlatilag kielégítő valószínűségi fokon belül, milyen következménye lehet, a játék lehetetlen lenne; de akkor sem sakkozhatnánk, ha ezt az előrelátást tetszés szerinti mértékig fokozhatnánk. A filozófusokról adott platonai meghatározás –, miszerint a tudók és a nem tudók között állnak – az emberre egyáltalában érvényes; igen csekély belátásról tanúskodik, ha azt hisszük: csak annyiban folytathatjuk élettevékenységünket, amennyiben lépéseink következményeit előreláthatjuk. Ellenkezőleg: életünk természetéből éppen az következik, hogy ezeket a következményeket csak bizonyos határokon belül tekinthetjük át, e határokon túl elmosódnak, és végül eltűnnek szemünk elől. És nem csupán az teszi életünket olyanná, amilyennek ismerjük, hogy tudás és nem-tudás határán állunk; akkor sem lenne teljesen más az életképünk, ha nem válna az életfolyamat során – mind egészében, mind az egyes eseteket tekintve – a bizonytalan bizonyosabbá, a biztosan hitt egyre kérdésesebbé. Határaink szerkezeti elmozdíthatósága, áthelyezhetősége okozza, hogy emberi lényegünket csak paradoxonnal fejezhetjük ki: minden irányban határoltak vagyunk, és egyetlen irányban sem vagyunk lehatároltak.

De ez okozza, illetve jelenti közvetlenül azt is, hogy határainkról mint olyanról *tudunk* –, eleinte csak egyes határainkról, később egyáltalában a határoltságunkról. Hiszen csak az tudja, hogy határokon belül áll, csak az ismeri fel egyáltalában a határt mint határt, aki valamilyen értelemben, valamilyen megnyilvánulása kapcsán határain kívültre kerül. Kaspar Hauser nem tudta, hogy börtönben volt, amíg ki nem mehetett a szabadba, és a falakat nem nézhette meg kívülről is. A megismerés területén például: közvetlen tapasztalataink, belső, szemléleti fantáziaképeink – a dolgok azon meghatározásait illetően, amelyek fokozatosságban nyilvánulnak meg – meghatározott nagysághatárokhöz vannak rendelve. A gyorsaság és a lassúság, egy bizonyos mértéken túl, tulajdonképpen nem képzelhetőek el; a fény sebességéről, és a cseppkő képződésének lassúságáról nincs reális képzetünk; ezekbe a sebességekbe úgyszólván nem élhetjük bele magunkat; nem lehet érzéki képünk az 1000 C fokos hősről, vagy az abszolút nulla fokról; optikailag hozzáférhetetlen számunkra a színképnek az a tartománya, amely a vörösön és az ibolyán túl van, stb.

Képzetalkotásunk és *primér* megismerésünk területeket metsz ki a valós dolgok végtelen teljességéből, ezek végtelen megragadási lehetőségei közül, mégpedig olyanformán, hogy az ezáltal behatárolt nagyságok szolgálnak gyakorlati magatartásformáink alapjául. A határoknak már az ilyesféle rögzítése is mutatja, hogy valamilyen formában túlléphetjük, túlléptük őket. A fogalmak és a spekulációk, a konstrukciók és kalkulációk túlvezetnek a maga közvetlen realitásában megélt világon, csak ezáltal tárják azt korlátozottként eléink, láttatják velünk határait mintegy kívülről.

Konkrét, közvetlen életünk egy alsó és egy felső határ között fekszik; a tudat azonban – az életnek ez a reflexiója – tisztában van vele, hogy az élet, amikor elvonttá, továbbhatározottá válik, elmozdítja vagy átlépi ezeket a határokat, és éppen ezáltal konstatálja őket határokként. Mindazonáltal – mivel egyetlen aktusban jelen van a határ innenjén és túlján is, látja azokat kívülről is, belülről is –, rögzíti a határokat. Mindkét mozzanat hozzátartozik a határok konstatálásához, és ahogy a határ részesül innenjében és túljában, úgy egyesíti magában az élet egységes aktusa a határoltságot és a határ túllépését, közömbösnek mutatkozva aziránt, hogy – éppen, mert egységesnek tekintjük – látszólag logikai ellentmondást tartalmaz.

A szellemnek ez az önmagán való túllépése nem csak az egyes részterületeken megy végbe, aholis az egyes területek mennyiségi határait esetről esetre jelöljük ki, hogy – mivel áttörjük őket – a határokat valóban mint határokat ismerhessük meg. Ez uralja a tudat legalapvetőbb meghatározottságait is.

A határok legelképezetőbb túllépéseinek egyike – amely egyúttal egyedülálló lehetőséget nyújt korlátozottságunk felismerésére –: érzéki világunknak a távcső és a mikroszkóp általi kitágítása.

Régebben az embert természetes érzékei által meghatározott és körülhatárolt világ vette körül, amely egész rendszerét tekintve harmonikus volt. Amióta azonban olyan „szemeket” hoztunk létre, amelyek kilométerek milliárdjain túl is észreveszik azt, amit természetes módon csak a legkisebb távolságokon belül észlelhetünk, továbbá, amelyek az objektumok legfinomabb szerkezetét is olyan alkotóelemeikre képesek bontani, amelyeknek természetes-érzéki térszemléletünkben semmilyen helye nem lenne –, ez a harmónia megtört. Egy igencsak józan biológus nyilatkozott ebben az értelemben: „Egy olyan lény, akinek óriástávcső-szemei lennének, minden tekintetben egészen más lenne, mint mi. Egészen más képességekkel rendelkezne ahhoz, hogy a látottakat gyakorlati szempontból értékelje. Másféle tárgyak vennék körül, és mindezekelőtt összehasonlíthatatlanul hosszabb ideig élne, mint mi. Alkalmassint időfelfogása is alapvetően különbözne a miénktől. Hogy tudatosíthassuk azt a különbséget, ami annak a másik világnak a tér-idő sajátosságai és saját életünk tér-idő sajátosságai közt fennáll, csak arra gondoljunk, hogy féllábon még fél kilométert sem lennének képesek futni. Ha azonban érzékszerveinket vagy mozgásszerveinket az adott mértéken túl megnagyobbíthatnánk, elvben hasonló lenne a helyzet; – minden tekintetben áttörhetnénk szervezetünk természetes célszerűségét.”

Természetes létünk körét tehát, vagyis azt a világot, amelyben szervezetünk és képzetvilágunk egymáshoz illeszkedett, bizonyos irányokban már túlléptük. Olyan világ vesz ma körül bennünket, amely – ha valamilyen módon is egységes lénynak tekintjük magunkat, vagyis olyan lénynak, amelynek lényegi alkotórészei adekvát viszonyban állnak egymással – már nem a „miénk”. Amikor létünk természeti kereteit átlépjük, sajátos erőkhöz jutunk; – mégis, ha innen visszatekintünk, végtelenül eljelentéktelenedő lénynak látjuk magunkat a kozmoszban. Amikor határainkat mértéktelenül kitoljuk, tudatunkban az eltűnő pontocskák nagysághatárait szorítanak vissza minket a roppant tér-idő viszonyok.

Mindez megismerésünk általános berendezkedésére is érvényes. Ha a valóságról alkotott képünk kialakulását úgy képzeljük el, hogy az adott világot a priori kate-

góriák formálják megismerési tárgyá, akkor az adottnak a kategóriák által alakíthatónak kell lennie. Mármost szellemünk vagy úgy működik, hogy semmit sem tudatosíthat, ami nem illeszkedik ezekhez a kategóriákhoz, vagy pedig a kategóriák már eleve meghatározzák, hogy milyen formában jöhet létre egy adottság. Hogy mármost így, vagy másképp áll-e a dolog, azt nem lehet tudni. Nincs garancia arra, hogy az adott dolog (akár érzéki, akár metafizikai létmódjában) a valóságban is megfelel tulajdonképpeni és definitív megismerésünk formáinak. Amilyen kevésbé gyömöszölhetjük bele a művészet formáiba mindazt, ami a világban adott, amilyen kevésbé tarthatja magáénak a vallás az élet *összes* tartalmát, – oly kevésbé találhat hajlékra az adott dolgok totalitása a megismerés eme formáiban vagy kategóriáiban. Már csupán az, hogy mint megismerő lények, magának a megismerésnek a lehetőségein belül, egyáltalán fogalmat (Idee) alkothatunk (a világ nem férne bele megismerésünk formáiba): hogy tisztán a problémafelvetés szintjén mozogva, egy olyan világadottságra gondolunk, amelyet éppen *elgondolni nem lehet*, – nos ez nem más, mint a szellemi élet önmagán való túllépése, nem csak az egyes határoknak, hanem egyáltalában az élet határainak az áttörése és transzcendálása, az öntranszcendálásnak egy olyan aktusa, amely először lépi át a maga (mindegy, hogy valóságos, vagy csak lehetséges) immanens határait.

És nem kevésbé érvényes ez a formula ennek az általános meghatározásnak a különös megnyilvánulásaira.

A világ végtelen sokértelműsége és a korlátozott értelmezőképességünk közti viszony a legegységelműbb módon jut kifejeződésre a nagy filozófiák egyoldalúságában. Csak azáltal juthatunk túl ezen a korlátozottságon, hogy tudunk róla, és nem csak az egyes korlátokról, hanem a korlátozottságról mint elvi szükségyszerűségről.

Abban a pillanatban túllépünk rajta, amikor mint korlátozottságot felismerjük, függetlenül attól, hogy ezzel ténylegesen kilépünk-e belőle. Ez az egyetlen, amely megszabadíthat a miatta érzett, a korlátozottságunk és végességünk miatt érzett kétségbeesésünktől: hogy nem egyszerűen határoltak vagyunk, hanem – mert tudunk e határokról – azokat már át is léptük. Hogy magáról a tudásunkról és nemtudásunkról tudunk, és hogy erről a korlátozott tudásunkról is tudatunk van, és így tovább a lehetséges végtelenségig, – ez nem más, mint az életfolyamatnak a szellem területén megnyilvánuló igazi végtelensége. Ezáltal minden korlátot átléptünk, de természetesen csak azáltal, hogy tételeztük őket, hogy tehát az az átlépendő valami ott van. A szellem csak ezzel az önmaga transzcendálásaként megjelenő mozgásával jelenik meg valóban élő szellemként. Ez őlt testet az etika területén abban a sokféle formában újra és újra felbukkanó követelményben, hogy önmagunkat legyőzni, erkölcsi kötelességünk; attól az egészen individuális formától kezdve, hogy „a mindenkit kényszerítő hatalom alól csak az szabadul, aki önmagát győzi le”, addig a történetfilozófiai megfogalmazásig, hogy „az ember fogalmához hozzátartozik, hogy legyőzött legyen.”

Logikailag nézve ez is ellentmondás: aki legyőzi önmagát, jóllehet győztes, mégis legyőzött is. Az én vereséget szenved önmagától, mivel győz, – és győz, mivel alul marad. De csak a szembenálló, egymást valóban kizáró állapotok rögzítése során jön létre az ellentmondás.

Ez mutatkozik éppen meg az erkölcsi élet egységes folyamatában: az alacsonyabbrendű állapotokat legyőzi egy magasabbrendű, és ezt megint csak egy magasabbrendű

állapot. Hogy az ember legyőzi önmagát, az azt jelenti, hogy túllép azokon a határokon, amelyeket a pillanat állít elé. Ahol győztes van, ott legyőzöttek is lennie kell. Így az ember, erkölcsi lényként is, olyan határolt lény, amely egyúttal határtalan.

Ebben a futólagos vázlatban – amely az életnek egy nagyon is általános és semmilyen különös elmélyedést nem igénylő aspektusát tárgyalja – azt az élet-fogalmat próbálom előkészíteni, amelyhez tulajdonképpen el akarok jutni. Kiindulópontom az idő problémájának átgondolása. A jelen, ha fogalmát szigorú logikai értelemben vesszük, nem megy túl a pillanat abszolút kiterjedésnélküliségén; oly kevéssé idő, amilyen kevéssé tér a pont. Kizárólag a múltnak és a jövőnek a találkozási pontját jelenti, a múlttét és a jövőjét, amelyek egyedül időnagyságok, vagyis egyáltalában vett idők. De mivel az egyik már nincs, a másik pedig még nincs, realitása egyedül a jelennek van, vagyis a realitás egyáltalán nem időbeli; az időfogalom a realitás tartalmaira csak akkor alkalmazható, ha azok időtlensége, – amelyek ezt *jelenként* mutatják fel – egy márnemmé vagy egy még-nemmé, mindenképpen tehát valami nemmé válik. Az idő nem a valóság meghatározottsága, s a valóság nem idő.

Mindazonáltal csak a logikailag felfogott objektum vonatkozásában ismerhető el ennek a paradoxonnak a szükségszerűsége. A szubjektíve *megélt* élet nem engedelmeskedik a logikának; a jelent úgy érzékeljük – és mindegy, hogy logikailag legalizáltan, vagy sem – mint egy időben kiterjedt reális valamit. A nyelvhasználat – ha pontatlanul és eléggé felszínesen is – utal erre a tényre, amikor „jelen” alatt sohasem a maga szó-szerintiségében vett puszta pontszerűséget érti, hanem egy parányi múltból és egy még kisebb jövőből összerakott valamit, amely persze – miután személyes vagy politikai, kulturális vagy földtörténeti jelenről van szó – nagyonis eltérő kiterjedésekből állhat.

Mélyebben megvizsgálva kitűnik, hogy az élet mindenkor valóságában más formában él tovább a múlt, mint egy mechanikus történésben. Mert a mechanikai történés annyira közömbös múltjával szemben, amelyből eredményként létrejött, hogy a hasonló állapotok elvileg igen sokféle okkomplexumra vezethetők vissza. Ezzel szemben abba a genotípusba (Erbmasse), amelyből egy organizmus felépül, számtalan *individuais* elem épül be, éspedig úgy, hogy az individualitását eredményező múltbeli sorokat nem lehet tetszés szerint más sorokkal pótolni: a hatások itt nem tűnnek el nyomtalanul az egyedül realitással bíró következményben, ahogy egy mechanikai mozgásnál, ahol az eredmény tetszés szerinti komponenspárokból jöhet létre. De a múltnak a jelenbe való belejátszása csak ott lép fel a maga tisztaságában, ahol az élet elérte a szellem stádiumát. Mindez két formában mehet végbe: a szellemi és dologi eltárgyasulás formájában, aholis a fogalmak és a dologi képződmények – létrejövésük mozzanatán túl – tale quale korlátlanul a későbbiek reprodukálható birtokává lesznek; valamint az emlékezet formájában, amely által a szubjektív élet múltja nemcsak a jelenleginek az oka lesz, hanem ennek a múltnak a tartalma is viszonylag változatlanul átkerül a jelenbe. Mivel a korábban megélt dolog emlékezetként él bennünk – nem valamiféle időtlenné váló tartalomként, hanem tudatunkban a maga időbeli helyéhez kapcsolódva, – ezért nem megy át maradéktalanul következményébe, ahogy a mechanikai és a kauzális szemléletben, hanem éppen fordítva: a reális jelenbeli élet szférája nyúlik vissza hozzá. Persze ezzel nem a múlt mint olyan támad fel saját sírjából. Mivel azonban az élményt nem mint egy jelenbelit fogjuk fel, hanem mint az akkori pillanathoz tapadót,

ezért jelenünk éppenhogy nem pontszerűen terjed szét, ahogy a mechanikai létezők jelene, hanem úgyszólván hátrafelé. Ezekben az esetekben, a pillanaton túllépve, a múltba éljük bele magunkat.

Ugyanilyen a jövőhöz való viszonyunk, amelyet semmiképpen sem kielégítő módon határozunk meg az „ember mint céltételező lény” fogalmával. Egy bármilyen távolságban álló „cél” a jelentől diszkontinuusan elválasztható, szilárd pontnak tűnhet, holott a döntő éppen a jelenbeli akaratnak (érzésnek, gondolkodásnak) a jövőbe való közvetlen beleformálódása (Hineinleben): az élet jelene a jelen transzcendálásaként jelenik meg. A mostban lefolyó akaratmozgással azt igazoljuk, hogy a most és a jövő határa egyáltalán nem reális valami, hiszen, amennyiben tételezzük azt, egyformán vagyunk az innen-jén és a túl-ján. A „cél” megalkasztja a folytonos életmozgást egy pont körül –, ezzel persze a legnagyobb mértékben megfelel a racionalizmus és a gyakorlat követelményeinek –, magába rántja a most és a később közti szétszakíthatatlan időbeli élet egy darabját, és ezzel egy olyan szakadékot hoz létre, amelynek két oldalán szubsztanciális szilárdságban áll a jelen-pont és a jövő-pont. Mivel így a jövő (ugyanúgy, ahogy a múlt) egy pontra lokalizálódik (mégha ez a pont meghatározatlanul lebeg is), az életfolyamat a három, grammatikailag megkülönböztetett időfogalom logikai megszakíttóságvá toldódik szét és szilárdul meg ekként, láthatatlanná téve azt a jövőbe való, közvetlen, küszöb nélküli önmagát-kiterjesztést, ami mindenféle jelenbeli életet jellemez. A jövő nem úgy fekszik előttünk, mint valamiféle szüzföld, éles határvonallal elválasztva a jelentől; – folytonosan valamiféle határterületen élünk, amelyhez a jövő ugyanúgy hozzátartozik, mint a jelen.

Azok a tanítások, amelyek lelki lényegünknek az akaratot tartják, csupán azt hangsúlyozzák, hogy a lelki egzisztencia úgyszólván saját jelen-pontjának a kiterjesztése (Hinausleben), hogy a jövőbeli benne realitásként él. Csak a pusztá kívánság irányulhat egy távoli, még meg nem élt jövőre; a valóságos akarat ezzel szemben közvetlenül a jelen és a jövő ellentétének a túlsóján áll. Az elhatározás aktuális pillanatában is túl vagyunk már ezen, hiszen a maga logikailag szükségszerűnek tűnő kiterjedetlenségében nem lenne megállapítható az *irány*, amely felé a szándékolt élet továbbmozoghatna, – csak mint egy virtuálisan ehhez a pontszerűséghez rögzített valamit írhatnánk le: pusztá szó lenne a megragadhatatlanság álcázására.

Valójában az élet múlt is, jövő is; ezeket a dimenziókat nem pusztán pontszerű valóságokként kell odaképzelnünk, ahogy a szervetlen valóságoknál. És a szellem szintjén innen is, a nemzés és a növekedés vonatkozásában is el kell ismernünk a hasonló formát: hogy a mindenkori élet túllép önmagán, hogy jelene a jövő még-nemjével egyiséget alkot. Amíg fogalmilag élesen elkülönítjük egymástól a múltat, a jelent és a jövőt, az idő irreális marad, mert csak az időben nem-terjedő, vagyis az időtlen jelen-mozzanat lesz a valóságos. Az élet azonban sajátos létezésforma, ténylegességének ez a különválasztás nem felel meg; csak egy utólagos, a mechanikai sémából átvett felbontás, illetve logikai szétdarabolás következtében jelenhet meg egymástól elkülöníthetőként a három időforma.

Az idő csak az élet vonatkozásában reális (az idő idealitásának kanti elképzelése azal függ össze, hogy Kant világnézetében nagy szerepet játszottak bizonyos mechanikus elemek).



Az idő – talán elvont – tudatformája az életnek mint nem kimondható, csupán megélhető, közvetlen konkrétságnak. Az idő a tartalmaitól elvonatkoztatott élet, mert csak az élet transzcendálja a másfajta valóságok időtlen jelenpontjait mindkét idődimenzió irányába: csak ezáltal, és csak az élet realizálja az időkiterjedettséget, vagyis magát az időt. Ha egyáltalában ragaszkodunk a jelen fogalmához és tényeihez – amelyre feljogosítottak és képesek is vagyunk –, akkor az életnek ez a lényegi állapota úgy fog megjelenni, mint egy önmagán mint jelenbelin való szakadatlan túllépés. Az aktuális életnek ez a túllépése egy olyan valami felé, ami nem az ő aktualitása, úgy azonban, hogy ez a túllépés mégis saját aktualitásának megjelenése, – nos ez nem lehet egy olyan valami, ami az élethez csak úgy odakerül; ez a túllépés (ahogy a nemzésben is, a növekedésben is, a szellemi folyamatokban is végbemegy) magának az életnek a lényege. Azt a létezésformát, amelynek realitása nem korlátozódik a jelen-mozzanatra, és nem szorítja ezzel az irreális területére a múltat és a jövőt, – amelynek sajátos folytonosságát reálisan nem érinti ez a szétválasztás, hiszen múltja valójában belenő a jelenbe, a jelen valójában túllép a jövő felé – nos ezt a létezési formát nevezzük életnek.

Ez az élet-jelleg, ez az önmagán való túllépés – ahogy korábban neveztem – mindazonáltal egy sajátos antinómikus viszonyon nyugszik. Az életet úgy kell felfognunk mint a nemzedékek egymásutániségének folytonos áramlását, melynek hordozói – vagyis nem pusztán átélői, hanem megélői –: mindazonáltal *individuumok*, azaz zárt, önmagukba forduló, egymástól félreérthetetlenül megkülönböztethető lények. Mivel az életfolyamat ezek az individuumok viszik előre, vagy pontosabban: mivel ez a folyamat ezen individuumok életfolyamaként létezik, tartalmi ezekben gyűlemlenek fel, ezekben válnak pontosan körvonalazható formákká, határolódnak el minden tartalmukkal együtt a hozzájuk hasonlóktól, mind pedig környezetüktől mint kész dolgok, és nem tűrik határaik semmilyen elmosását. Ebben rejlik az élet végső metafizikai problémája: hogy egyszerre határtalan folytonosság és körülhatárolt én.

És nemcsak az én-nel mint totális létezéssel, hanem minden megélt tartalommal és objektivitással kapcsolatban ez a helyzet: az életmozgás mintegy megmerevedik, ahogy egy pont, rögzítetté válik; ahol az életet mint meghatározott, szilárd formával bíró valamit éljük meg, ott az bizonyos fokig meg is reked (mint valamiféle zsákutcában): áradása mint e formává való kikristályosodás, mint megformált, azaz határolt valami jelenik meg. Mivel továbbfolyása mégis feltartóztathatatlan, mivel az összorganizmusnak, az én-nek a lényegi centralitása (vagy tartalmainak a viszonylagosabb centralitása) e folyás lényegi kontinuitását mégsem anullálhatja, így alakul ki az az elképzelés, hogy az életfolyam túlnyúlik a mindenkorán organikus, lelki, vagy tárgyi formákon, túlcsap a gátakon. Egy csak kontinuos, meghatározott nyugalmi állapotot nélkülöző, herakleitoszi folyónak semmiféle olyan határa nem lenne, amelyen túl lehetne lépni, sem olyan szubjektuma, amely túlmehetne a határon. Mihelyt azonban bármi is egyfajta magáértvalóan fennálló, meghatározott központ felé gravitáló egységként létezik, a történésnek ez a határain inntól túlra való áradása már nem lehet egy pusztán szubjektum-nélküli mozgékonyosság; a centrummal való kapcsolata szükségképpen fennmarad, mégpedig olyanformán, hogy határain túlra való mozgása is hozzá fog tartozni: olyan túllépés lesz, ahol ez a képződmény soha nem szakad el a szubjektumtól, de mindig túl is lép rajta.

Az életnek lényegéből eredő sajátossága, hogy egyrészt szüntelen folyás, másrészt saját hordozóiba és tartalmaiba zárt, meghatározott középpont körül szerveződő, individualizált valami; ezért aztán – más oldalról nézve – egy olyan határolt képződmény, amely határoltságán állandóan túl is lép.

Az „élet önmagán való túllépésének” általam használt kategóriáját ezzel csupán szimbolikusan, utalásszerűen határoztam meg, amely alkalmasint tovább pontosítható. Mindenesetre – lényegét tekintve – elsődleges meghatározásnak tartom. Eddig csak szematikusan és elvontan írtuk körül, de ha a mintáját vagy a formáját tárja is csak elének a maga konkrétságában kiteljesedő életnek, mégis felmutatja (a természetével egybeeső és nem pusztán külsőleges) lényegét; azt, hogy számára a transzcendencia immanens.

Az említett tényformák legegyszerűbbje és legalapvetőbbje az öntudat, amely egyúttal a szellemnek mint az egyáltalában vett emberi-eleven létnek az ősjelensége is. Az én nem csak szembeállítja magát önmagával, amikor, mint tudó lény, magát tudásának tárgyává teszi, hanem önmagát mint egy harmadikat értékeli (becsüli vagy megveti), és ezáltal magát önmagán *túlra* is helyezi. Állandóan túllép magán, és mégis önmagán belül marad, hiszen szubjektuma és objektuma itt azonosak; ez az azonosság – mivel nem merev, nem szubsztanciális – az önmagáról való tudás szellemi életfolyamataként jelenik meg, ahol a két pozíció szembenáll egymással, anélkül, hogy közben szétszakadnának. A tudó tudatnak önmaga mint tudott fölé emelkedése azonban a végtelenbe tart; mindazonáltal nem csak azt tudom, hogy tudok, hanem azt is, hogy valamit tudok, és – ezt a tételt aláhúзва – újból túllépek a folyamat eddigi stádiumain, stb. Egyesek mindebben gondolati nehézséget láthatnak: mintha az én állandóan egy önmaga ellen folytatott vadászaton lenne, anélkül, hogy valaha is elfoghatná önmagát. A nehézség azonban eltűnik, mihelyt az önmagunkon való túllépést az élet egyáltalában vett ősjelenségeként fogjuk fel, ősjelenségként, amely itt a legszublimáltabb módon, mindenféle esetleges tartalomtól eloldozva jelenik meg. Az önmagunkon túlvivő mindenkori legmagasabb tudatformánk révén, viszonylagosságunkon túl, mi magunk jelenünk meg abszolútként. Mivel azonban a folyamat továbbhaladása ezt az abszolútát ismét relativizálja, az élettranszcendencia az igazi abszolútum, olyan, amelyben az abszolút és a relatív ellentéte megszűnik. Ezzel az ellentéteken való tülemelkedéssel – amely abban az alaptényben mutatkozik meg, hogy az élet számára a transzcendencia immanens – letompulnak az ellentmondások, amelyeket az életben kezdettől fogva éreztünk: hogy az élet szilárd és változó, teremtett és magát változtató, megformált és a formát áttörő, nyugvó és továbbsiető, megkötött és szabad, szubjektivitás körül forgó és objektív módon a dolgok és önmaga felett álló, – mindezek az ellentétek csak annak a metafizikai ténynek a szétágazásai, fénytörései, hogy az élet legbensőbb lényege az önmagán való túllépésben jelenik meg; hogy határai azért tételeződnek, hogy ezeken a határokon, vagyis éppen hogy önmagán, túlhaladhasson. És ahogy az élet szellemi önmaga-fölé-emelkedése az én-tudat tudatában kifejeződik, olyan formában van jelen az etikai akaratprobléma területén is. Az emberi akaratfolyamatot csak olyképpen tudjuk elképzelni, hogy feltételezzük: a bennünk élő sokféle akaratí törekvés közül kiválik egy erősebb, definitívebb akarat, ez fejlődik tovább, és válik a tulajdonképpeni aktus alapjává. Szabadságunk és felelősségérzetünk nem az előbbi akarásokból ered: ezek felmerüléséért általában nem érezzük felelősnek magunkat; szabadságunk és felelős-

ségérzetünk alapja az utóbbi, a végső instanciát biztosító akarat. Az én-transzcendencia folyamatában szétváló akarat természetesen egy és ugyanaz az akarat, mint ahogy az én is ugyanaz az én, amely az éntudatban objektumra és szubjektumra oszlik. Csak-hogy az akaratot az első esetben a tartalmak sokfélesége olyasféle szétágazásra és döntésre indítja, ami a teoretikus én-tudat vonatkozásban nem jöhet szóba. Mégis fennáll bizonyos analógia; mégpedig a végtelenbemenés problémájával kapcsolatban. Arról a döntésről, amely az akarat önmaga fölé emelkedése során létrejön, gyakran érezzük, hogy nem egészen felel meg tulajdonképpeni akaratunknak, hogy egy még magasabb instancia él bennünk, amely virtuálisan ezt a döntést is érvénytelenítheti; másrészt, azt az érzést, hogy az élet teljes egészében saját közegében mozog, szimbolikusan úgy fogalmazhatjuk meg, hogy a praktikus önmegítélésnek ez a folyamata – bármilyen messze menjen is el – úgyszólván sohasem ütközik akadályba, vagyis, látszólag paradox módon, hogy az akarat ténylegesen is az akaratunkat célozza. Mindenki ismeri a sajátos belső nyugtalanságot egy ilyen helyzetben, amikor gyakorlatilag amellet döntöttünk, amit nem végső akaratunknak éreztünk.

A szabadságprobléma nehézségei – ahogy az én-probléma nehézségei is – talán ott gyökereznek, hogy a jelzett folyamatok stádiumait úgyszólván szubsztanciális állapotokká merevítjük, amit alkalmasint a nyelvi kifejezés sem igen tud megkerülni. Ezek a stádiumok mindig úgy jelennek meg, mint zárt, önhatalmú részek, amelyek között csak mechanikus kapcsolat állhat fenn. Másként lenne, ha mindebben egyfajta ősjelenséget látnánk, aholis az élet mint az én önmaga-fölé-emelkedésének kontinuos folyamata jelenik meg, és amelyben – logikailag talán nem egészen érthető módon – ez az öngerjesztés és folytonos magát-elhagyás éppen az élet egységének és önmagánál-maradásának a megnyilvánulási formája.

A kontinuitás és a forma, mint végső, világformáló elvek között mély ellentmondás áll fenn.

A forma határ: kiemelkedés a mellette lévők közül, egy területnek (Umfang) valamilyen reális vagy ideális centrum általi összefogottsága, amelybe a tartalmak vagy folyamatok örökké tovaáradó sorai mintegy visszahajlanak, és amely ennek a területnek az áradatban való feloldódása ellen tartást biztosít. Ha valóban komolyan vesszük a folytonosságot – a lét abszolút egységének extenzív ábrázolását –, akkor soha nem juthatunk el a lét-enklávénak egy ilyen sajátos felfogásához; akkor nem beszélhetünk a formák szakadatlan szétrombolásáról, hiszen az a valami, amit szétrombolhatnánk, eleve létre sem jöhetett. Ezért nem ismerhetett el Spinoza semmiféle pozitív meghatározottságot, amikor a végső soron egységes lét koncepciójából indult ki. A forma a maga részéről nem változhat: maga az időtlen invariabilitás; egy tompaszögű háromszög formája örökké az marad, ami, és ha az oldalak folyamatos eltolásával hegyes-szögű háromszög lesz belőle, akkor a képződmény formája – ahogy a folyamat e pillanatában felfogom – abszolúte meghatározott, ezzel szemben egy másik pillanatban (bármilyen jelentéktelen legyen is az eltérés) ez a forma az előbbitől abszolúte különböző lesz. Az a kifejezés, hogy a háromszög változtatta meg „magát”, antropomorf módon valamiféle életszerű szubjektivitást tulajdonít neki, erre azonban – és erről még majd beszélünk kell – csak egy szubjektív lény képes.

A forma ugyanakkor individualitás. Számtalan matériában ismétlődhet, de hogy – mint tiszta forma – kétszeresen legyen jelen, az elképzelhetetlen, – mintha a „ $2 \times 2 = 4$ ” tétel, mint ideális igazság, azáltal kétszeresen létezne, hogy több tudat is tételezi. Ezzel a metafizikai egyedülállósággal felruházva a forma az általa megformált anyagot individuális, magáértvalóan meghatározható, más megformált matériáktól elütő valamivé teszi, kiragadja az egymásmellettség és az egymásutániség folyamatosságából, és olyan sajátos értelmet ad neki, amelynek határmeghatározottsága nem mosható össze az összlet áramlásával, amennyiben ez valóban megszakíthatatlan.

Ha mármost az élet – mind közmikus, mint nembeli, mind pedig egyedi jelenségként – ilyen kontinuos áradat, ebben nemcsak a formával szemben megnyilvánuló mély ellentéte nyilvánul meg, amely úgy lép fel, mint a tovahaladó életnek a megszűntethetetlen, többnyire észrevétlen és nem a lényegét érintő, gyakran azonban forradalmi módon fellépő harca a mindenkor kultúrtartalmak szilárd történeti jellegzetességével és formai megmerevedettségével szemben, és amely ezáltal a kultúra változásának legbensőbb indítékává válik. Az individualitásnak mint megformáltságnak ugyanakkor – úgy tűnik – ki kell vonnia magát az életáradat kontinuitásából, amely nem tűr semmiféle zárt megformáltságot: ami empirikusan abban is kifejeződésre jut, hogy az individualitás legnagyobb kicsúcsosodásai, a kiemelkedő zsenik, szinte sohasem hagynak hátra utódot, vagy csak olyat, aki vitálisan egyáltalán nem hasonlít rájuk, – és talán abban is, hogy a nők termékenysége, úgy tűnik, erősen hanyatlott az emancipációs korszakokban, amelyekben arra törekedtek, hogy kitörjenek az „egyáltalában vett nő” nivellációs szorítása alól, hogy individualitásukat erőteljesebben kidomborítsák és jogilag is elismertessék. Sokféle utalásból és burkolt megnyilvánulásból érezhető, hogy a magasabb kultúrák erősen individualizálódott emberei idegenkednek attól, hogy a rajtuk átzúgó életáradat hullámai legyenek. Ez semmiképpen sem csupán személyes jelentőségüknek a követelőző előtérbe helyezése, annak a vágya, hogy minőségileg kiemeljék magukat a tömegből, hanem az élet és a forma, vagy másképp kifejezve, a kontinuitás és az individualitás kibékíthetetlen ellentétének az ösztönmegnyilvánulása. Nem az utóbbi meghatározottságok, nem a sajátos különösség vagy egyediség itt a döntő, hanem a magáértvalóság, az individuális forma magában-valósága az élet mindent magába rántó folytonos áradatával szemben, amely nem csak a formaadó határokat mossa el, hanem tulajdonképpen megakadályozza azok kiépülését is. Mégis: az individualitás mindig élő, az élet mindig individuális. Így nyugodtan mondhatjuk: a két elv összeegyeztethetlensége csupán az egyike azoknak a pusztán fogalmi antinómiáknak, amelyek mindenütt megjelennek, ha a közvetlen és megélt valóság az intellektualitás síkjára vetül; itt esik szét elkerülhetetlenül *elemek* sokaságára, amelyek a maguk elsődleges-objektív egységében soha nem így álltak össze; megmerevítve és logikailag egyértelműen, itt mutatnak meghasonlottságot. Az értelem próbálja a széthasadt elemeket utólag kibékíteni, persze nem túl nagy sikerrel, hiszen kényszerűen viselt analitikus karaktere megakadályozza abban, hogy teljesen tiszta szintéziseket hozzon létre.

Persze azért mindez mégsem teljesen így van. Ez a kettősség mélyen az életérzésbe ágyazódik, csakhogy itt az életegység fogja körül, és csak – ahol mintegy átlép annak peremén – a tudatban jelenik meg duális szétszakíthatósággént, és csak meghatározott szellemtörténeti helyzetben; csak ezen határok között merül fel az intellektus számára

problémaként, amely – mert karaktere folytán egyáltalán nem tehet mást – antinómiaként visszavevtfi ezt a dualitást ama végső életrétegbe is. Ebben a rétegben azonban már másjellegű a meghatározó, amit az intellektus csak úgy nevezhet meg, mint a ket-tösségnek az egység általi legyőzését, holott ez magánvalóan valami harmadik, a ket-tösségen és az egységen túli: nem más, mint az életnek önmagán való túllépése. Olyan valami jön létre *egyetlen* aktusban, amely több, mint a vitális áradat: egy individuális megformáltság, – és éppen ez a megszakítotttsága folytán az életáradatból kiemelkedő megformáltság törik szét újra, túlnyúlva saját határain, és visszamerülve az élet továbbfolyásába. Az ember nem különül el határolatlan életre és körülhatárolt formára, nem részben a folytonosságban, részben az individualitásban élünk, amelyek kölcsönösen felszámolnák egymást. Ellenkezőleg: az élet alaplényege éppen az az önmagában egységes funkció, amelyet – szimbolikusan és nem eléggé kielégítő módon – önmagunk transzcendálásának neveztem, és amely az életet közvetlenül mint egységes életet aktualizálja, és amely az érzések, a sors, a fogalmiság által csak ezután hasad a folytonos életáradat és az egyénien zárt forma dualizmusára. Ha azonban a dualitás egyik oldalát életként, a másikat individuális megformáltsággként és az élet egyszerű ellentétéként akarjuk meghatározni, akkor így továbbmenve az élet abszolút fogalmához jutunk, amely az előbbi mint ellentétől menteset és ezért mint csupán relatívat úgyszintén magába fogja zární. Ahogy létezik a jó legszélesebb fogalma, amely a relatív értelemben vett jót is, rosszat is magába zárja, a szép legtágabb fogalma, amely magában foglalja a szép és a rút ellentétét, úgy az élet is, a maga abszolút értelmében, egy olyan valami, amely a relatív értelemben vett önmagát és ellentétét is – amelyhez képest ő relatív, és amely őhozá képest relatív – önmagába zárja, vagy rájuk mint saját empirikus jelenségeire hajlik szét. És eközben önmagának a transzcendálása úgy jelenik meg, mint saját korlátai, saját másíkja felépítésének és széttörésének az egységes aktusa, mint saját abszolút-mivoltának a jellege, – amely az önállósodott ellentétesekbe való szétválását világosan megérteti.

Kétségtelen, hogy az élet itt használt fogalmának konkrét kiteljesítése irányában kell keresnünk a schopenhaueri „élet akarása” és a nietzschei „hatalom akarása” fogalmak jelentését; ezen belül Schopenhauer inkább a határ-nélküli kontinuitást, Nietzsche inkább a formája alapján megragadott individualitást érzi döntőnek. Azt, hogy éppen e két mozzanat egysége adja a lényegét, alkotja tulajdonképpen magát az életet, talán azért nem vették észre, mert az élet öntranszcendálását egyoldalúan akarati képességek vették. Ez azonban az életfolyamat minden dimenziójában ténylegesen jelen van. Ezért aztán az életnek két, egymást kiegészítő definíciója van: az élet több-élet, és az élet több-mint-élet. A maga kvantitásában tulajdonképpen stabil élethez a „több” nem úgy kapcsolódik, mint valamiféle járuléék. Az élet egy olyan mozgás, amely minden mozzanatában – mégha ezek, másokkal összehasonlítva, szegényesebbek, alacsonyabbrendűek is –, minden pillanatban valamit önmagába emel, hogy az életté váljon. Az élet – abszolút mértékétől függetlenül – csak azáltal létezhet, hogy több-élet; s mindaddig, amíg egyáltalán fennáll az élet, élők jönnek létre, mivel már a fiziológiai önfenntartás is szakadatlan újat-létrehozás: mindez nem olyan funkció, amelyet mások mellett gyakorolna; csak annyiban tekinthető életnek, amennyiben ilyen. És ha a halál – ahogy erről meg vagyok győződve – már eleve benne rejlik az életben, akkor ez is

az élet önmagán való túllépésének az egyik formája. Centralizáltságát megőrizve úgyszólván átnyúlik az élet abszolútuma felé, és ebben az irányban több-életté válik, – de átnyúlik a semmi felé is, és ahogy az élet *ugyanabban* az aktusban tartja fenn magát és lép túl magán, ugyanúgy *egyetlen* aktusban tartja fenn magát és hanyatlik alá. Ez ismét az életnek mint több-életnek az előbb már jelzett *abszolút* fogalma, amely a többet és a kevesebbet, mint viszonylagos mozzanatok, egyaránt magában foglalja, – ezeknek a mozzanatoknak a *genus proximuma*.

Annak a mély kapcsolatnak, amelyet ősidők óta a nemzés és a halál között érzünk – mintha közöttük, mint életkatasztrófák között, formai rokonság állna fenn –, itt van az egyik metafizikai súlypontja: mindkét esemény a szubjektív élethez tapad, és transzcendálja azt, felfelé is, lefelé is, mindazonáltal az élet, amely fölé kinyúl, nem képzelhető el nélkülük; a növekedésben és a nemzésben önmagán túlra nyúlik, a megöregedésben és a halálban önmaga alá süllyed. Ezek az események nem pusztá járóulékok; az individuális létezés körülhatároltságának ez a megszüntetése, a határoknak ez a körülmosása – maga az élet. Az ember halhatatlanságának az egész elképzelése talán csak az élet önmagán való túllépésének egy akkumulált, megkülönböztetett, ropant szimbólumban kifejeződő érzésén alapul.

Az azonosság tételének alkalmazásakor felmerülő logikai nehézség – hogy az élet azonos önmagával, és több is mint önmaga –, csupán a kifejezés dolga. Ha az élet egységjellegét ki akarjuk fejteni, nem marad más fogalomképzésünk számára, mint azt két olyan részre hasítani, amelyek egymást kizáró elemekként állnak egymással szemben, majd ismét egységgé összeállítani, – ami persze, mivel ezek a részek kölcsönös egymást elutasításban szilárdulnak meg, ellentmondást eredményez. Természetesen a közvetlenül megélt élet egyfajta utólagos értelmezése lesz, ha ezt a kapcsolatot a határfelállítás és a határtúllépés, az individuális központosítottság és az egyéni periférián való túllépés egységeként fogjuk fel, hiszen éppen az egységpontban kell ezt az egységet szétदारabolnunk. A fogalmi megközelítés során a mennyiségileg és minőségileg meghatározott élet és ennek túlsója csupán érintkezhet egymással ebben az egységpontban, ezzel szemben az élet; amely ezen az egységponton „fekszik”, ezt az innensőt és túlsót éppen mint reális egységet zárja magába. A szellemi élet – ahogy utaltam rá – nem jelenhet meg másként, mint valamilyen formában: szavakban, tettekben, képződményekben, vagy egyáltalában tartalmakban, amelyekben a lelki energia aktualizálódhat. Mindazonáltal képződményeinek ezek a megformálódásai már a létrejövetel pillanatában sajátos tárgyi jelentéssel bírnak, tartósságuk és belső logikájuk van, amelynek következtében szembekerülnek az őket létrehozó élettel, mert az élet egy szüntelen tovaáramlás, amely nem csak ezen vagy azon a meghatározott formán, hanem *mindenféle* formán túlrad, éppen mert forma; az élet már csak emiatt az elvi ellentét miatt sem merülhet ki a formában: minden elért alak után azonnal egy másikat kell keresnie, a szükségszerű megformáltság és az alaknak mint olyannak a szükségképpen elégtelensége közötti játék állandóan ismétlődik. Mivel élet, szüksége van formára, és mivel élet, többre van szüksége, mint a forma. Ez az ellentmondás jellemzi az életet: csak a formákban találhat védett helyre, de egyetlen forma sem nyújt menedéket, – tehát minden általa létrehozottat meghalad és szétbont. Persze mindez csak a logikai reflexióban él ellentmondásként. A reflexió számára jelennek

meg az egyes formák magáértvalóan érvényes, reálisan vagy ideálisan merev képződményekként, diszkontinuitásban a többi képződménnyel, fogalmi ellentmondásban a mozgalmassággal, a folytonossággal és a továbbhaladással. A közvetlenül megélt élet éppen a megformáltság és a túlhaladás egysége; egyáltalában: a megformáltság túlhaladása, ami az adott pillanatban az éppen aktuális forma széttöréseként jelenik meg. Az élet mindig több annál, ami a hozzárendelődő, belőle magából kinövő formában kifejezésre jut. Ha a lelki életet tartalmi szempontjából nézzük, mindig véges, és önmagában határolt; az élet által megformált ideális tartalmakból tevődik össze. A folyamat azonban túlnyúlik rajtuk és önmagán. Gondolunk valamire, érezzük, akarjuk ezt vagy azt, – ezek pontosan körülírható tartalmak, logikailag realizálódó, elvileg teljesen definitív és definiálható valamik. Mivel azonban megéljük őket, valami más is jelen van, valami megragadhatatlan, definiálhatatlan, amelyet az életben mindig is érzékelünk: hogy a lelki élet több, mint a megragadható tartalmak, hogy az élet túllendül rajtuk, nem merül ki bennük, és nem csak ezeket veszi tekintetbe (ez logikai tartalmak pusztá adátólása lenne), hanem a külsőket is, azokat, amelyek rajta túl vannak. Ezek között a tartalmak között élünk, és egyúttal rajtuk kívül is; mivel e tartalmakat – másról nem lehet szó – az *élet* formájában fogjuk fel, eo ipso többel rendelkezünk, mint a tartalom.

Ezáltal azonban már abba a dimenzióba jutottunk, melybe az élet transzcendálódik, amennyiben ez nem csupán több-élet, de több-mint-élet is. Egyáltalában ez az a terület, ahol valóban teremthetjük magunkat, – nem csak egy kivételes individuális képesség, hanem a megismerésben egyáltalán jelen lévő, magától értetődő képesség tekintetében –: hogy a megismerés olyan tartalmat hoz létre, amelynek saját értelme van, logikai koherenciája, érvényessége és fennállása, függetlenül attól, hogy az élet hozta létre és tartja fenn azt. A létrehozottnak ez az önállósága éppoly kevésbé mond ellent annak, hogy az individuális élet tiszta, kizárólagos teremtderejétől függ, mint ahogy a vérszerinti utód létezésének a nemző potenciáljától való származását sem lehet az alapján megkérdőjelezni, hogy az utód teljesen önálló lény. És ahogy ennek az önálló, a nemzőtől most már független lénynak a létrehozása a fiziológiai életben immanens, és éppen az életnek mint olyannak a jellemzője, úgy immanens a szellem lépcsőfokán az önállóan értelmes tartalom létrehozása az élet vonatkozásában. Az életet éppen az jellemzi, hogy képzeink és ismereteink, értékeink és ítéleteink a maguk jelentésében, tárgyi érthetőségükben és történeti hatékonyságukban teljesen a teremtd élet túlsó oldalán állnak.

Ahogy az életnek, a maga sajátos területén belül megjelenő transzcendálódása, vagyis az aktuális határain túlra lépése, egyfajta több-élet, amely mégis magának az életnek a közvetlen, tőle elválaszthatatlan lényege, úgy jelenik meg a szellemi élet lényegeként, tőle elválaszthatatlanul a több-mint-élet mint egy a tárgyi tartalmak, a logikailag autonóm, már nem vitális értelmi lények területén megnyilvánuló transzcendálódás. Mindez azt jelenti, hogy az élet nem csupáncsak élet – noha nem teljesen más sem; szélesebb, legszélesebb fogalma szerint, úgyszólván abszolút életként átfogja a saját szűkebb értelme és az életidegen tartalmak közti relatív ellentétet. A szellemi élet definíciójaként is felfogható, hogy valami olyasmit hoz létre, amelynek saját jelentése és öntörvényűsége van. Az életnek ez az önelidegenülése – hogy önállósuló formája

folytán szembenáll önmagával –, csak akkor jelenik meg ellentmondásként és feloldhatatlan antinómiaként, ha merev korlátot állítunk fel belsője és külsője között, mintha azok önmagukba forduló szubsztanciák lennének, – holott kontinuus mozgásként kell felfognunk, aholis a mozzanatai mindegyikében meglévő egység csak kifejezőmódunk térszimbolikája következtében válik szét ezekre az ellentétes irányokra. Ha ezt egyszer előfeltételeztük, az élet úgy jelenik meg, mint a szubjektumnak egy számára idegen valamibe való állandó átnyúlása, vagy mint egy tőle idegen valaminek a létrehozása. Mindez azonban még korántsem jelent szubjektivizálódást; tartósan megmarad önállóságában, a maga több-mint-élet létében. Az élet másként-létének abszolútságát inkább mérsékli, közvetíti, kérdéssé teszi az idealista alapotívum, hogy „a világ a képze-tem”, amiből megintcsak az következik, hogy a teljes transzcendencia létezése keresz-tülvihetetlen, illuzórikus. Nem, ennek az élet által létrehozott, illetve felette álló Más-nak, Többnek az abszolútsága éppen a *megélt életnek* a formulája és feltétele, annak az életnek, amelynek a lényege az önmaga-fölé-nyúlás. A dualitás – szigorúan véve – nem csak hogy nem mond ellent az élet egységének, hanem éppenséggel a létezési módja ennek az egységnek. Az akarat formájában megjelenő élet területén, pl. az imá-ban, mindez extrém formában kifejeződésre jut: Uram, legyen meg a te akaratod (ne az enyém)! Logikailag nézve teljesen megdöbbentő, hogy valami olyat akarok, amiről ugyanabban az aktusban azt kívánom, hogy *ne* történjen meg. Ez a látszat eltűnik, ha belátjuk, hogy az élet – ahogy az elmélet és a gyakorlat területén is – felülemelkedett önmagán egy autonóm forma alakjában, de eme mozgás során mégis annyira önmagá-nál maradt, hogy az autonóm formának tulajdonított akaratot éppenhogy sajátjának tudja; ezért teljesen közömbös, hogy alacsonyabb lépcsőfoka (amely annyira még fennmarad, hogy az „én akaratom”-ként jelöljük) tartalmilag egybeesik-e a magasab-bal (amely azonban mégis saját, hiszen az én a teljesülését igenis önmagából kiindulva *akarja*.) Itt, ahol a folyamat már eleve a transzcendensre irányul, és ahol a transzcen-dens tárgy akarata a legmélyebben egyéni akaratként jelenik meg, nos talán itt igazoló-dik a legfrappánsabb módon, hogy a transzcendencia az élet immanens létformája.

A modern világnézet végső intencióinak egyike jelenik itt meg. Régóta ismer az ember bizonyos realitásokat, értékeket, vélt és érvényesnek tartott tartalmakat, ame-lyeket nem tud elhelyezni a látszólag pontosan körülhatárolható térben, amely úgy je-lenik meg számára, mint amit egy sajátos, bennsőleg strukturált szubsztancia tölt ki. Elképzelése bizonyosságát úgy próbálja kifejezésre juttatni, hogy a fenti tartalmakat egy életfeletti (transvital) létformába helyezi, a túlvilágiság (Gegenüber) merev elvá-lasztottságának tekinti, és innen vetíti vissza aztán az életre, – mindenesetre nem egé-szen lehet tudni, hogy mi módon. Eme naivitással szemben lép fel a kritikai felvilágo-sodás, amely semmiféle szubjektumon-túlit nem ismer el, az ott lokalizáltakat a szub-jektív közvetlenség határai közé helyezi vissza, és mindent illúzióknak nyilvánít, ami ennek ellenére az önálló túlvilágiság igényével lép fel. Ez a nagy szellemtörténeti ten-denciák első lépcsőfoka: mindazt, ami életfeletti létezésként rögzült, vagy kívülről jött, egy roppant fordulattal magába az életbe helyezte vissza. De mert ennek során az életet abszolút immanenciaként fogták fel, az evilágiság – jóllehet sokoldalú változé-konyaságában, de – szubjektivizálódott, a „túlso” létmódjának az elutasításaként jelent meg, és nem tűnt fel, hogy a szubjektumnak ezzel a körülhatárolásával éppen a „túl-



só” képzetétől tették függővé magukat, nem tűnt fel, hogy a „túlsó” által megszabott határok után mennek, amelyben az élet megreked és áttörhetetlen körben forog tovább.

Az előzőekben megkíséreltük, hogy az életet olyan mozgásnak mutassuk be, amely a saját túlsója által felállított határokat *állandóan* túllépi, és éppen ebben a túllépésben rejlik sajátos lényege; megkíséreltük, hogy a túllépés megmagyarázásához az egyáltalában vett élet definícióját megadjuk, mégpedig úgy, hogy ebben egyaránt megjelenjen individualitásformájának zártsága, és e zártságnak a kontinuuus folyamatban megmutató áttörhetősége is. Az élet lényege, folyamatszerűsége abban áll, hogy több-élet és több-mint-élet; pozitív mozzanata mint olyan egyúttal komparatív mozzanata is.

Jól tudom, milyen logikai nehézségek merülnek fel az élet ama fogalmi meghatározása kapcsán, amelyet használtam. A logikai kockázat ellenére is meg kellett próbálnom a formulázást, mivel *talán* mégiscsak sikerült felmutatnom azt a területet, amelynek tárgyalásánál a logikai nehézségek mégsem parancsolnak feltétlenül hallgatást, hiszen ez ugyanaz a terület, amelyből magának a logikának a metafizikai gyökerei is táplálkoznak.

## Második értekezés. FORDULÁS AZ ESZMÉHEZ

A második, a harmadik és a negyedik értekezés korábbi változatai már megjelentek a Logoszban. A második értekezés tulajdonképpen csak hosszabb lett, lényegében azonban nem változott. A másik kettő viszont – noha az alapmozzanatok megőrződtek benne – új munkának tekinthető. A döntő azonban – ami a külön publikációkban nem juthatott kifejeződésre – az, hogy ezekben futnak össze annak a metafizikai életfogalomnak az elemei, amelyet az első értekezés fejtett ki, és mint e fogalom teljes kibontásának részei, ennek végső értelmére világítanak rá.

A mindennapi tudat számára a „világ” szó, a maga átfogóbb, mindent felölelő értelmében, az összes létező dolog és esemény fogalmi keretként jelenik meg, függetlenül attól, hogy ezek a dolgok értelmileg megragadhatóak-e, vagy sem. Ténylegesen azonban emellett még valami egészen másra is gondolunk: ha ugyanis maga a világtartalmak felmérhetetlen sokasága darabról darabra lenne adva, minden egyes darabról csak külön-külön lehetne tudomásunk. De csupáncsak azért, mert együtt „világot” alkotnak, kell lennie még valaminek, ami az egyesek pusztá létezéséhez hozzájön; valamilyen *formának*, amelybe mindennek be kell tagolódnia. Csak a szellem tud a részekből egységet teremteni, ezeket egy maga feszítette hálóbá összefogni. Ha a „világról” beszélünk, olyan összességre gondolunk, amely alapján tartalmainak csak egy elenyésző része ragadható meg, – mindez csak úgy magyarázható, ha feltesszük: van valamilyen formulánk, amely lehetővé teszi az ismertnek és az ismeretlennek az összekapcsolását, mégpedig úgy, hogy a kettő éppen a világ egységévé álljon össze. A tág értelemben vett világ tehát tartalmaknak egy olyan összessége, amelyet – részeinek izoláltságát feloldva – a szellem tesz egységes összefüggéssé, olyan formává, amely képes átfogni az ismertet és az ismeretlent.

Persze mit sem használ, ha kimondjuk: mindez egy egységet képez, tehát egy világot, mivel az egység mint olyan még teljesen használhatatlan, elvont fogalom. Csak azáltal lesz valóságossá, ha *meghatározott* egységgé válik, ha valamilyen megadható elv, egy valamennyire differenciált törvény, egy szín vagy egy ritmus, valamilyen átérzhető értelem fogja össze az egyes realitásokat. Ennek a köznyelvi „világ”-fogalomnak a létrejöttében mármost jól láthatóan ilyesféle egységteremtő elveknek egy egész sora hat közre: a tér, az idő, az általános kölcsönhatás, valamilyen isteni teremtő általi közrehatás. Ha ezeket nem általánosan érvényes rendező elveknek tartanánk, olyanoknak, amelyeknek hatóköre minden valóságdarabra kiterjed, és amelyek – az egyeseken túlnyúlva – a valóságdarabokat az összes többivel egymáshoz kapcsolják, akkor csak egyes dolgokkal találkozhatnánk, nem pedig *valamilyen* világgal, és éppen ezért nem is *a világgal*. Filozófiai „világ”-nézetek jönnek létre, amikor ennek a diffúz egységnek az elemei pontosan meghatározott csúcsgfogalmak köré szerveződnek. A filozófusok olyan csúcsgfogalmakkal fordulnak az ismert vagy a még ismeretlen világhoz, mint

pl. a lét vagy a levés, az anyag vagy a szellem, a harmónia vagy a végletes dualizmus, a cél vagy az istenség, és még sok más fogalommal, (mindegy, hogy ezekhez a fogalmakhoz egyéni tapasztalat alapján jutottak-e hozzá vagy sem), és mivel egy ilyen fogalom a szemléletre nézve ősidők óta meghatározó, szervező erővel bír, a valóságmozgások pusztá összessége általuk formálódik világgá. Hogy a filozófusok, egyoldalú elveik használatával, erőszakot követnének el a világon, – hamisan felvetett szemrehányás. Hiszen csak ezen elvek felhasználásával jön létre egyáltalán világ, – ezen belül persze egyetlen elv használata még elégtelen, az adottságok tekintetében túl szűk, önmagában ellentmondásos lehet. Hiszen éppen hogy nem hoz létre semmilyen világot. Van talán *jobb* elv szerint felépülő világ, de minden egyoldalúságtól mentes végképp nincs. A filozófusok ezzel csak hangsúlyozottabbá és így persze egyoldalúbbá teszik a fogalmi megközelítést, amely egyébként mindenre jellemző, aki egyáltalában világról beszél. Mármint, hogy milyen rendező fogalom segítségével teremti meg az egyes gondolkodó a maga világát, az szemmel láthatóan alkatától függ és életviszonyaitól, amelyek gondolkodásának a világhoz való viszonyát is meghatározzák.

Mindazonáltal, a szellem működésformájának megragadására másjellegű fogalmak is rendelkezésünkre állnak, amelyek annyira átfogóak, hogy megformálóképességük folytán az elvileg végtelen tartalomlehetőségből is képesek egy tudatosan *különös* formájú „világot” összeállítani. Mindenekelőtt a szellemnek azokról a nagy működésmódjairól van szó, amelyek által – feltételezhetőleg – a hasonló tartalomösszességek önmagukba záródó, félreismerhetetlen alapelvnek alárendelt világokká fejlődnek: a művészet világává, a megismerés világává, a vallás világává; egyáltalában: érték- és jelentésformák világaivá. Tisztán eszmeileg nézve, semmiféle tartalom nem vonhatja ki magát az alól, hogy megismerjék, művészileg megformálják, vagy vallásilag értékeljék. E világok közül egyik sem keveredhet vagy kereszteződhet a másikkal, nyúlhat át a másikba, mivel mindegyik a maga sajátos nyelvén fejezi ki a világanyagot, jóllehet magától értetődő, hogy egyiknél-másiknál bizonytalan a körülhatárolás, és hogy az egyik kategória által megformált világdarab a másik által megformált vonatkozásában is felmerülhet, és itt újból pusztá anyagként kell kezelni. E területek mindegyikében valamilyen belső logikára bukkanunk, amely jóllehet komoly játékteret biztosít a sokszínűségnek, a különbözőségek kialakulásának, de ugyanakkor a teremtető szellemet is e logika objektív érvényességéhez köti.

Ezeknek az egyszer már létrejött képződményeknek az értékét és jelentését a maguk érvényességében kell felfognunk, függetlenül attól, hogy az egyes individuumok annak tekintik-e, és lelkiileg így azonosulnak-e velük. Művekként vagy szentségek-ként, rendszerekként vagy imperatívuszokként önmagukban elégségesek, bennsőleg strukturáltak, amelynek következtében mind a lelki élettől (amelyből származnak), mind pedig az élet más formájától (amely befogadja őket) világosan elkülönülnek.

Az anyagot, a világanyagot a maga tisztaságában mármint fogalmilag nem ragadhatjuk meg. Ellenkezőleg; maga az értelmi megragadás nem más, mint az anyagnak ama fent említett átfogó, végső következményeiben egy meghatározott világot konstituáló kategóriák egyike alá sorolása. Gondoljunk például a kék színre. A kék szín annak az érzéki valóságos világnak az eleme, amelyben gyakorlati életünk zajlik. Színként való megjelenéséhez minden bizonnyal hozzátartozik az a fantáziakép is, amely-

ben a színt leoldjuk azokról a kísérő körülményekről, amelyekkel a valóságos világban összeszővődik. A tiszta ismereti világ fogalmiságán belül azonban a kék szín egészen más értelemben jelenik meg: az éter hullámainak meghatározott rezgéseként, meghatározott helyként a spektrumban, meghatározott pszichikai vagy fiziológiai reakcióként. Megint mást jelent, mint a szubjektív érzésvilág egy eleme, például a költői érzelmekben, tekintettel a kék égre, vagy a szeretett lény kék szemére. A kék szín egyrészt ugyanaz, de a maga világszerűségében mégis egészen más jelentésű, ha a vallás területén jelentkezik, pl. mint a Madonna palástjának a színe, vagy egyáltalában, mint a misztika világának valamilyen szimbóluma. Az anyag, amely ily módon igen sokféle világ elemévé formálódhat, nem valamiféle „Ding an sich”, hiszen ilyen megformálódás nélkül megragadhatatlan; nem is valamiféle transzcendens létező, amely jelenséggé válna, mivel megismert és értékelt, vallásilag hangolt és művészileg megformált. Az ily módon felépülő összképekben teljes mértékben maga a világanyag van jelen, létét nem egy önállóbb egzisztenciától kölcsönzi. A „tartalmaknak” sui generis egzisztenciájuk van. Nem „reálisak”, mivel csak lesznek azzá, de nem is csak kategorizáltságukra felépülő puszta absztrakciók, mivel nem telítetlenek, mint az elvont fogalom a konkrét dologgal szemben, és létmódjuk nem is metafizikai jellegű, mint a platonai „ideáké”.

Noha az anyag, ezekben a meghatározásaiban, a fenti „tartalmakhoz” vezető úton van, nem jut el fogalmaik tisztaságához, mert ezek a tartalmak itt logikailag intellektuálisan, tehát egyoldalúan jelennek meg. A világanyag vonatkozásában a logikai alak és kapcsolat még elvontan tiszta, specifikusan nem meghatározott. Mint a fizikai anyag egy része, tetszés szerinti formákban jelenhet meg, *valamilyen* forma nélkül azonban nem egzisztálhat; tiszta, formamentes matéria-létének a fogalma csupán absztrakció: logikailag igazolható, de a szemlélet semmilyen formája által nem megragadható elvontság, – ezek a meghatározott alapotívum által szerveződő világok hasonló módon építik be magukba a világanyagot, és formálják azt (még ha csak a végtelenben befejezhető módon is) totalitásokká. Mert éppen emiatt az elvi jelentőségő képessége miatt – hogy az anyagot, annak teljes terjedelmében fel képes venni – nevezem világnak a valóságot mint egészt, és éppígy a művészileg létrehozottat, a teoretikusan megismertet, és a vallásilag konstruálódót.

Az emberi szellem felől nézve semmiféleképpen sem csak *egyetlen* világ létezik, – ha világ alatt az egyáltalán lehetséges adottságoknak az összességét értjük, amelyek valamilyen érvényes elv következtében válnak kontinuummá. A kontinuitás feltétlenül együttjár a világ-fogalommal; ami közvetlenül, vagy közvetve mindenféle összefüggésből kivonja magát, az nem tartozik semmilyen világhoz. Mondhatjuk, ha csupán *egyetlen* világ létezne, gyakorlati érdekeltségünk teljesen lehatárolná életünket: a gyakorlati érdekek oly kevésbé engednének kitekintést, hogy a művészi, a vallási, vagy a tisztán teoretikus tartalmak csak többé-kevésbé izolált egyediségekként jelenhetnének meg. Az emberek többsége számára az ún. valóságos világ számít tulajdonképpen világnak, és ennek gyakorlati túlsúlya eltakarja, hogy azok a másként megformált tartalmak olyan világokhoz tartoznak, amelyekre nem terjed ki a valóságforma kompetenciája.

E különös világok történeti megnyilvánulásaiban mindez persze másként néz ki. Nem létezik tulajdonképpeni megismerés, tulajdonképpeni művészet, tulajdonképpeni vallás. E fogalmak abszolút általánosságához semmilyen meghatározott képzet nem társul, úgyiszlóván a végtelenben fekszenek, azaz ott, ahol pl. a lehetséges művészeti produkciók metszészonalai összefutnak, – éppen ezért nem definiálható az „egyáltalában vett művészet”. Csak történeti, azaz technikájában, kifejezési lehetőségeiben, stílusjegyeiben meghatározott művészet létezik, – egy ilyen művészetbe azonban szemmel láthatólag nem foglalható bele a végtelenül nagyszámú világtartalmak mindegyike. Egy egészen egyéni példát említve: ahogy nem minden érzelmi élmény fejezhető ki minden költészeti stílusban, korlátozott az a mozgási lehetőség is, hogy az összes történeti aspektusukban meghatározott művészeti formák a világtartalmakra alkalmazhatóak legyenek. A maxima, amelyet főként a művészeti naturalizmus hírdet, és amely úgy szól, hogy nincs olyan világtartalom, amely ne formálódhatna műalkotássá, – nos ez a maxima artistikus nagyozlás: a valamilyen történeti pillanatban megjelenő, megformálóképességében szükségképpen korlátozott művészet tekintetében azt a korlátlan terjedelmet veszi alapul, amelyben az egyáltalában vett művészet, a művészet abszolút elve a vilápanyagot megformálhatná. De kétségtelen, hogy Giotto vagy Botticelli művészi eljárásai nem voltak elégségesek ahhoz, hogy Degas Ballerínáinak színimpresszióit visszadják. Ez a bővülési folyamat jól láthatóan soha nem zárható le, és hogy fogalma szerint a művészet az abszolúte teljes világot is képes megformálni, az éppúgy biztos, mint hogy az *adott* művészetek ezt az elvi lehetőséget csak töredékesen valósíthatják meg.

Hogy mindez a vallási világgal kapcsolatban sincs másképp, az kézenfekvő. Sokszor megpróbálták a dolgok és az élet egészéből hézagmentes vallási világot kiépíteni. A mindig korlátozott anyag azonban ezt nem teszi lehetővé: mindig visszamarad valami a vilápanyagból, ami nem közelíthető meg vallási kategóriákkal. Egyébként bizonyosan *lehetséges* lenne, hogy a történeti vallások által meg nem ragadott tartalmakat is vallásos módon alakítsuk úgy, hogy egy valóban eszményi vallásos világ jöjjön létre.

A „valóságos” világban is kimutatható mindez. Vannak világtartalmak, (ahol világ alatt nem a valóságos világra kell gondolni, inkább egy egészen általános formára, a „valóság” sajátos determinációs formájára) amelyek például a művészet területén teljesen értelmesek, és annak különös logikája szerint önmagukban és más tartalmakkal való kapcsolatukban is koherensek, de anélkül, hogy a valóság kategóriája alkalmazható lenne rájuk, – elvileg és esetlegesen egy magasabb, vagy másként szerveződött szellem számára ezek is a „valóságos” világhoz tartoznának. Magától értetődően a műalkotásokat és a vallási képzeteket is realitásoknak, tehát a valóságos világ alkotórészeinek tarthatjuk, – értelmük alapján azonban, a fenti tekintetben „valóságos” tartalmaikkal együtt, a *különös* világösszefüggésekhez tartoznak. Eszményi világszerű teljességükért azzal kell fizetniük, hogy a történeti életben belül mindig csak individuális egyoldalúságukban léphetnek fel, és hogy ennek következtében képtelenek a lehetséges tartalmak összességét megragadni. Hogy a valóságban mindez mégis viszonylag sokszor sikerül, az egyszerűen a gyakorlattal való összefonódottságukból adódik. A gyakorlati élet nem biztosít túl nagy játéktérrel az individuális különbségeknek, az egyoldalúságok-

nak, a véletlenszerű megformálódásoknak; az embereket relatíve egyforma *hangoltságban* tartja, a formák kifejlődése inkább a fokozatos gazdagodás, mint egymás elfojtása. Nyugodtan kijelenthetjük: nem csak az írható az emberiség történeti fejlődésének számlájára, hogy a művészet, a vallás, az értékek, stb. kifejeződései és megnyilvánulásai történetileg véletlenszerűek, hanem az is, hogy ezeknek az elveknek általánosságuk és egyénfeletti idealitásuk is van; végülis, elvi szempontból nézve esetleges, illetve szellemi berendezkedésünk pusztá ténylegességének a kérdése, hogy éppen ezek a kategóriák és nem mások állnak rendelkezésünkre és szervezik a maguk különös világait, – ahogy manapság a valóságban is kijelentjük, hogy a művészet kategóriái az emberiségnek egy befejeződéséhez közeledő korszakához tartoztak. Azzal, hogy ezt a tézist komolyabb vita nélkül elismerjük, még egyáltalán nem veszélyeztetjük a fentebb előadottakat. Hiszen csupán arról van szó, hogy ezek a világok egyfajta idealitások (hogy szükségszerűek, vagy sem, az egyremegy), és hogy ezek a világok mint világok a valóságos világ által szerveződnek. Ha kijelentjük, hogy véletlenek, akkor el kell ismer-ni ezt a valóságra nézve is. Hogy a lehetséges tartalmakat a valóság formájában ragadjuk meg, az nem szükségszerű; vannak olyan „valóságidegen”, ábrándozó emberek, akik előtt a létezés tartalmai pusztá képekként lebegnek, és akik soha nem fogják fel helyesen a valóság fogalmát. Persze mindez, még az ilyen típusú embereknel is, a maga teljességében csak igen ritkán következik be. A lehetőség fennállása mégis rámutat arra, hogy a valóság nem valamiféle abszolútum, amellyel szemben a különös világok relatívak, esetlegesek, szubjektívek lennének; e világok ontológiailag ugyanazon a lépcsőfokon állnak, és ezt a lépcsőfokot mint egészt nyilváníthatjuk mármost objektívnek vagy történetileg szubjektívnek.

Ezekkel a világteljességekkel alakít ki mármost az egyénileg megélt élet sajátos viszonyt, ezekkel a világteljességekkel, amelyek bizonyos fokig ideális előírásokként állnak előttünk, és amelyeket, összes szellemi produktivitásunkat igénybe véve is, inkább csak felfedezni és meghódítani, mintsem létrehozni törekszünk. Tartalma és jelentése alapján minden tárgyi tudatfolyamat ilyen világokhoz tartozik. Mintha egymástól tisztán elkülönülő területek lennének, amelyeken az élet át- meg átlebeg; hol az egyikből, hol a másikból véve el, hol az egyikhez, hol a másikhoz téve hozzá darabokat, hol meghatározott tartalmaival, differenciálatlan formában ezek között állva. Ténylegesen minden gondolattartalmunkkal együttjár az a többé vagy kevésbé világos érzés, hogy valamelyik világhoz hozzátartozik. A fantasztikus, a paradox és a szubjektív is csak viszonylagosan izolált: ha jobban utánagondolunk, habár átláthatatlan módon, de összefüggnek az analóg területekkel, a valóságalap itt és számunkra éppen e mozzanatok révén válik hangsúlyossá. Így tehát valamennyi aktívan vagy passzív módon megélt lelki tartalmunk különös világoknak a töredéke, amelyek mindegyike a világtartalmaknak egy különös módon megformált totalitása. A teoretikusan megragadható „valóságos” világot illetően ez a viszonyulásforma minden ember számára kö-zismert: mindannyian tudjuk, hogy tudásunk részleges. De éppígy az etika területén: mindannyian tudjuk, mennyire jelentéktelen részét vagyunk képesek – nem csak cselekvéseinkben, de kötelességtudatunk révén is – átfogni annak a világnak, amely az erkölcsi értékek alapján szerveződik, vagy kéne szerveződnie. Ezekben az esetekben élettartalmaink töredékessége hívja elő a mindenkire vonatkozó, mindenki számára kö-

telező erkölcsi követelményt. Habár kevésbé feltűnő módon, de sok más területen is jelen van életünknek ez a töredék-jellege; minden ilyen felmutatható tartalomban van valami a teljes összefüggésből, amelynek struktúrájában e tartalomnak meghatározott és szükségszerű helye van, és amely egy sajátos forrásból előtörő, a fenti világokat transzcendáló életáradatba ágyazódik. Az élet mindig tapasztalt „töredék-jellegében” így valamiféle, a pusztán elégikus kontempláción túli világnézetszerű értelem nyilvánul meg. Mindig sokféle területtel állhatunk kapcsolatban, amelyek mindegyike elvileg egy különös formula szerint jeleníti meg a világtotalitást, de amelyek közül életünk mindig csak egy töredékhez rendelődik hozzá.

Másként néz ki azonban ez az aspektus, ha az életet önmagából, nem pedig ebből az önmagának egy különös totalitássá szétterített túlsójából vesszük szemügyre. Ekkor ugyanis jelentőségét veszti, hogy tartalmi elkülönült, úgyszólván magáértvalóan létező világokhoz tartoznak. Ez a hozzárendeltség most úgy jelenik meg, mint a részek utólagos kimetszettsége és ideális transzplantációja, a részeké, amelyek a megélt életben egyáltalán nem rendelkeznek ilyen, természetükkel ellentétes elhatároltsággal és diszkontinuitással. Az életfolyamat dinamikáján belül összemosódnak mint egy áradat hullámai; az élet természetéből következik, hogy ezeket, mint tőle elválaszthatatlan és ezért végsősoron egymástól sem elválasztható érveréseket hozza folytonosan létre.

Az eddigi fejtegetések az ideális világokkal mint adott jelenségekkel számoltak, anélkül, hogy rákérdeztek volna pszichológiai-történeti, vagy jelentésbeli-világnézeti eredetükre, vagy arra az *egységre*, amely – habár ezek a világok az élet, illetve a realitás túlsóján állnak – alkalmasint mégis összekapcsolja őket az élettel. Márpedig éppen ez a tulajdonképpeni problémám.

Mindazonáltal kétségtelen, hogy ezek a területek mint teljességek az emberiség megélt életéből lépnek elő, annak közvetlenségében persze valamiféle teljesen más, úgyszólván embrionális formában jelennek meg, más fogalmi meghatározottsággal, véletlenszerű és empirikus okok következtében keletkezve és elmúlva. Vagy pontosabban fogalmazva: itt az élet formájában jelenik meg az, ami ott különös ideális világok formájában létezett. Ezek közvetlenül az élet termékei, ahogy az élet bármely más jelensége, annak folytonos menetébe rendeződnek bele és azt szolgálják.

És most következik be a nagy fordulat, amelynek következtében létrejönnek az eszme birodalmi: azok a formák vagy funkciók, melyeket az élet saját kedvére, saját dinamikájának sodrásából hozott létre; eközben mégis annyira önállóakká és véglegesekké válnak, hogy fordítva: úgy tetszik, az élet szolgálja őket, azzal, hogy tartalmait beléjük helyezi, és hogy ezen a behelyezésen múlik éppen a végső érték- és értelembe-teljesedés, ahogy korábban e formáknak az élet gazdaságosságába való beillesztésén. A nagy szellemi kategóriák az életben belül épülnek ki, az életbe ágyazódnak, az élet területén fekszenek. Mégis az élettel szemben sokáig passzívak, eszközszerűen alakíthatóak, neki alárendeltek, alkalmazkodnak az élet összkövetelményeihez, és aszerint módosulnak, ahogy az élet megköveteli. Csak akkor válnak tulajdonképpen produktívvá, ha körülöttük az élet nagy körforgása beindul; tárgyi különös formáik válnak dominánsakká, ezek veszik fel magukba az életanyagot, és ennek során az életanyagot a forma alá kell rendelődnie. Mindezt történeti folyamatként kell

elképzelnünk, egyfajta metabasizis eisz allo genosz-ként, amely során a tudásból – amelyet eredetileg csupán gyakorlati okok miatt kutattunk – kiemelkedik a tudomány, bizonyos vital-teleológiai elemekből művészet, vallás, jog, stb. lesz. Hogy ezt a folyamatot a maga összes mozzanatában nyomon kövessük, hogy a valóságos tudat átfordulási folyamatában mindenütt felmutassuk azt a pontot, ahol a forma a maga vitális érvényességéből ideális érvényességébe csap át, – ez természetesen felülmúlja képességeinket. Itt azonban úgyszintén csak az elvről és e fejlődési folyamat belső értelmének megmutatásáról van szó, stádiumainak tiszta ellentétességükben való jellemzéséről, figyelmen kívül hagyva azokat a keveredéseket és lekerekítettségeket, amelyekben alkalmasint az történetileg megjelenik.

Nem kerülhetjük meg, hogy a vitális célszerűségről (Zweckmäßigkeit) beszéljünk, amelynek szellemi, a világképekben meghatározott funkciók rendelődnek alá. Meg kell próbálnunk tehát megvilágítani a célszerűségelv lényegessé vált struktúráját, még mielőtt ezeknek a predesztinációknak a kiteljesedését részleteiben is nyomon követnénk. Ha arról beszélek, hogy bizonyos funkciók az életben megjelenve és annak célszövedékébe ágyazódva önálló centrumokká és irányítókká válnak, olyan központokká, amelyek az életet is szolgálatukba állítják, – akkor könnyen tipikusnak tűnhet, hogy egy cél eszközei pszichológiailag célokká válnak. Mint ismeretes, jó példa erre a pénz. A példa persze éppúgy extrém, mint történeti hatása. Hiszen egyrészt semmi sincs az ember világában, amely ily mértékben abszolúte önérték-nélküli, pusztán eszköz-szerű lenne, hiszen egyértelműen gazdasági közvetítési célból jött létre. Másrészt nincs olyan földi dolog, amely az emberek ugyanazon tömege számára ennyire minden célok céljának számítana: teljesen kielégítő vagyontárgynak, minden törekvés és fáradozás végcéljának. A fordulat itt tehát radikálisabbnak tűnik, mint bárhol máshol. A valóságban azonban a két típus szellemi struktúrája egészen más. Az eszköz célja fejlődése teljes egészében a teleologikum általános formájába záródik, és csak a teljes kielégítettség lelki akcentusa megy vissza egy lépcsőfokot. Csak a materiát illetően tesz különbséget, de az érték lényegi formáját illetően nem, az az ember, akit már maga a pénz birtoklása is kielégít (ahogy a fősvényt), és nem akar élvezetet venni a pénzéért. Az értéktudat számára valamely sor tárgyilag racionális tagolása nem kötelező, rá van bízva annak a pontnak a megválasztása, amelyhez el kíván érni. Mert magán- és magáértvalóan ez a sor lezárhatatlan. Semmilyen ésszerű vagy közvetlenül boldogító cél nem biztosabb attól, hogy egy még magasabb cél számára szolgál átmeneti pontként; a földi élettartalmak láncolata egyik tagban sem szakad meg végérvényesen; a célok végérvényes kitűzése megmarad a soha nem korrigálható akarati és érzelmi elhatározásokon belül. Azt sem szabad elfelejteni, hogy az eszközök túlértékelésének ez a jól látható irracionális éppen az emberi teleológiával fonódik igen mélyen össze. Számítalanszor kedvetlenül és erőtlően végeznénk dolgunkat, ha nem éppen a teleológiai struktúra először elérhető lépcsőfoka felé fordulnánk maximális összpontosítással, egyáltalában meglévő értéktudatunkkal. Ezt a lépcsőfokot, még ha ténylegesen oly mulékony eszköz is, úgy kell kezelnünk, mintha úgyszólván egyedül tőle függne boldogságunk, hiszen a tágabb összefüggésben nélkülözhetetlen. Ha csak annyi érdeklődést szentelnénk neki, amennyi eszközletéből eredő súlyával egyenes arányban áll, és értékelésünk teljes intenzitását csupán a távoli és a még távolabbi végcélokra irányítá-



nánk, akkor a gyakorlati feladatok megoldására fordított energiánk diszteleológikusan szétforgácsolódna. Ami a teleológia értelmének ellentmond és tulajdonképpen megcáfolja: hogy az eszköz a cél helyére tolódik, az így éppen a legszublimáltabb formáinak egyikévé vált.

Mindazonáltal az a fordulat, amelynek során az ideális képződmények kiemelkednek az élet folyamatából, a teljes cél-eszköz-kategóriakomplexumból indul ki. Hogy betekinthessünk ebbe a később kifejtendő lehetőségbe, meg kell említeni a másik mozzanatot is: hogy ez a kategória az emberi egzisztencia legmélyebb rétegén belül sokkal kisebb jelentőséggel bír, mint amit – a mindennapi praxisban játszott szerepe miatt – neki tulajdonítani szoktak. A mindent uraló célszerűség példája a testi organizmus. Persze nem hiszem, hogy ez adná a testi organizmus végső, tulajdonképpeni formaadó elvét, mint ahogy azt sem, hogy a mechanizmus alkalmas lenne erre, amelynek kategóriái többnyire sikerrel alkalmazhatóak jelenségei tárgyalásánál. Ha azonban a teleológiai szempontot – amennyire ezt pusztán heurisztikusan vagy szimbólikusan lehetséges – alkalmasint az organizmusokra mint fizikai létezőkre alkalmazzuk, meglepő módon, és minden új fiziológiai felfedezéssel növekvő mértékben igazolódik előfeltevéssünk. Minél inkább testi mivoltának közvetlen kihatásaira utalt egy állat, azaz minél korlátozottabb működési területe, célszerűséghez-kötöttsége is annál feltétlenebb lesz. A legteljesebb célszerűség a testen *belül* áll fenn; abban a mértékben csökken, amilyen mértékben az életfolyamatok túlnyúlnak a testen, mert ezután egyre inkább egy szembenálló, az étellel szemben esetleges világhoz fognak tartozni. Veszélyeztetettségének maximumához, és bizonyos körülmények között realizálódási lehetőségének minimumához közeledik, mivel a tudatos szellem és az akarat tetszés szerinti távolságra kerül a belső testi, strukturáló mozgásoktól és azok közvetlen hatásaitól.

A legkevésbé bizonyos a teleológiája az embernek, mert neki a legnagyobb a működési területe, mert célitélezései a legkevésbé alapulnak életének vitális automatizmusain. Ez az, amit szabadságának szoktunk hívni. Az a lény, amely a fenti automatizmushoz tartja magát, jóllehet a legnagyobb élet-célszerűséggel bír, de ezért testi aprioritásához való szoros hozzákötöttségével kell fizetnie. A szabadság éppen annak lehetősége, hogy kitörjünk a célszerűségből; abban a mértékben áll fenn, amilyen mértékben az organikus lény magatartása túlnyúlik akaratlanul szabályozott testi mivoltának határain. Itt természetesen nem csak a helyváltoztatásra gondolunk, arra, hogy a test mint egész bejárja a teret táplálékszerzés, védekezés vagy szaporodás végett, sokkal inkább az embernek a környezetébe való, kvalitatív és differenciált beavatkozására. Minél fejlettebb, azaz minél szabadabb az ember, annál messzebb kerül magatartása a célszerűségtől, amely testi struktúrájában mint olyanban és ösztönösségében adott. Eme distancia következtében, vagyis az emberi organizmus fiziológiai adottságainak és gyakorlati magatartásának különbsége következtében tekinthetjük elvileg az embert célszerűtlen lénynek: relatíve megszabadult a célszerűségtől, amely a lényegi ösztönösségben, tehát az alacsonyabbrendű organizmusok célszerűségében uralkodó volt.

Az ember arra a létezési fokra jutott, amely túl van a célokon (über dem Zweck steht). Sajátos értéke, hogy képes ateleologikusan cselekedni. Ezalatt persze csak a cselekedetek mint egészek értendők, amelyek befelé még teleológiaiilag felépítettek,

vagy legalábbis lehetnek azok, azaz az egyes cselekvési sorok olyan eszközökből épülnek fel, amelyek célra-irányultak. De az egész nincs megint egy átfogó ösztéleológiába állítva. Természetesen nem az ilyen sorok töltik ki az egész életet, amely éppen ellenkezőleg, túlnyomó részben célszerű, azaz olyan sorokban fut le, amelyeknek végső elemei megintcsak egy további cél eszközei, és végül az élethez mint olyanhoz vezetnek. Itt és most azonban az ember a nem-célszerűség kategóriája által meghatározottan él. Ha az ilyen sorok jellegzetességét azáltal akarjuk megjelölni, hogy végső tagjait öncéloknek nevezzük, akkor egyéni jelentésüket újra csak az alacsonyabb lépcsőfokra, a célszerűség lépcsőfokára vezettjük vissza. Ez inkább csak átmenet, pusztán fejlődési fok. Ha tiszta szellem lennénk, azaz magatartásunkat nem testi szervezetünk önkéntelen célszerűségének részeként vagy folytatásaként kéne elgondolnunk, akkor a cél kategóriájától elvileg függetlenedhetnénk.

Gyakran épp a cél a megvetendő és az alacsonyabbrendű a tevékenységhez képest, és magától értetődően nem csak akkor, ha a cél a magánvalóan értékindifferens eszköz a maga erkölcsi negativitása alá vonja. Az eszközöknek lehetnek értékeik, amelyek nem szakíthatók el tőlük, de amelyek mégis, a megvetendő cél alá vonva, egy meghatározott konstellációban, a cselekedet hitványságát vagy ártalmasságát lényegesen fokozhatják. Ha egy kereskedő például arra mozgósítja energiáit, intelligenciáját, fáradhatatlanságát és merészségét, hogy pénzt, és egyre több pénzt harácsoljon össze, hogy ezáltal a legsilányabb élvezeteket vásárolhassa meg magának, attól ezek a minőségek még ugyanazok a minőségek (character indelebilis) maradnak. Sőt, ha teljesen céltalanul, mintegy sportból, vagy erőtudatunk mámorában, csupán szórakozásból csinálunk valamit, ezekhez akkor is ingerek és jelentéstartalmak tapadnak. Ezekben az esetekben rossz és deklasszáló célok veszik körül az eszközöket, amelyek gazdag kombinációkban sem szüntetik meg az utóbbiak értékeit, csupán fordított előjellel láthatják el azokat.

Amilyen balga dolog morálisan háborogni az elven, hogy a cél szentesíti az eszközt, (hogyan követelhetnénk másként az individuumtól pl. azt, hogy az általánosság nevében áldozatot hozzon) olyan kevéssé szabad félreérteni, hogy gyakran a cél is megszenteltelényítheti az eszközt.

Csak akkor nevezhető az ember céltételező (célszerű) lénynek, ha „céltételezés” alatt a cél és a tetszés szerint meghosszabbítható eszközsorok kapcsolatának a tudatosan ésszerű formájára gondolunk. Persze ez még csak egy része az élet célszerűségének, az a része, amely az állatok teleológiájával való összehasonlításakor még egyáltalán szóba sem jön. Az ember vonatkozásában a teleológiai létrejött nemcsak úgy jelenik meg, mint ami levált minden célról, hanem, miután ez megtörtént, számtalanszor megbolygatja, megkárosítja magát a célfolyamatainkat is. Mindennek persze csak olyan lények vonatkozásában lehet értelme, akik képesek az életen túlra emelkedni. A specifikusan emberi létezés mindegyik képződményének – és erre akarunk itt kilyukadni – át kell mennie a célszerűség lépcsőfokán, mielőtt a tiszta magáértvaló lét, azaz a szabadság lépcsőfokára eljutna. Nagyjából és egészéből véve az ember a legkevésbé teleologikus lény. Egzisztenciájának egyik végén vak ösztönöket követ, amelyek nem olyan egyértelmű-célszerűek, mint az állatoknál, hanem tévelygők, irány nélküliek, csak kis mértékben irányítják azok az eszközök, amelyeket teleológiánk rendelkezésére

bocsát, pusztítóak az örvöngésig. Egzisztenciájának másik végén az ember fölötté áll mindenféle teleológiának. A teleológia ama két pólus között helyezkedik el – tőle megszabadulni, nem más, mint a legalacsonyabb és a legmagasabb fok felé haladni –, és csak a teleológia mennyiségi kiterjesztése vagy kipurgálása által jöhet létre az az illúzió, hogy az ember célszerű lény. Amennyiben célszerű lenne, semmiféle szabadsággal nem rendelkezne, csupán egy különös megformáltságú mechanizmus lehetne. Egyrészt tiszta ösztönlényekként vagyunk szabadok, mert itt eltűnnek ellentőrekvéseink, itt élünk *ex solis nostrae naturae legibus*. Másrészt az idealitás területén vagyunk szabadok, amely előtt a teleológia végetér. A célszerűség tartománya az emberi lény közbülső területe, éppúgy, ahogy az egyes cselekvéssorok területén a szándék és a következmény közti középső tartományt tölti ki.

A szabadság ellentéte nem a kényszer; hiszen először is: az organikus törvényszerűségek által meghatározott teleológia eseményeinek lefolyása – a belső ellentőrekvések éppen említett eltűnése miatt – nem fogható fel kényszerként. Csak a valamennyire is szabad lény kényszeríthető bármire; hogy a természeti dolgoknak, természeti törvények által meghatározódva, így és így *kéne* viselkedniük, – az balga, antropomorf kifejezés. Ezek magatartása végsősoron csak *valóságos*, és hogy ezenkívül még – valamilyen kényszerítés értelmében vett – szükségyszerű is lenne, ez nem más, minthogy emberi ellentőrekvések lehetőségét és fellépését feltételelezzük. A szabadság ellentéte sokkal inkább a célszerűség. A szabadságban nincs semmi negatív, nem a kényszer távolléte, hanem az a teljesen új kategória, amelyhez az ember fejlődése visz el, mihelyt a belső természetével kapcsolatos célszerűségnek és a cél tevékenységében való puszta folytatódásának lépcsőfokait elhagyta. A szabadság nem a „terminus ad quo”-tól, hanem a „terminus ad quem”-tól való eloldódás. Ez magyarázza hatását a művészetben, a tudományban, a morálban, a gyakorlati vallásosságban, innen ered a kauzalitással szemben megnyilvánuló teljes ellentmondásmentessége is.

Ennek az emancipációnak a végbemenetelét kell a következő oldalakon, egy lényeges vonulat vonatkozásában, nyomon követni. Bevezetésként két területre utalok, amelyeknek az életteleológiába való eredeti beleszővődése alkalmasint teljesen megmagyarázhatatlannak tűnhet: az eudaimonikus és az erotikus területére.

A kényszer és a kín eredetileg – ahogy általánosan vélelmezni szokták – a vitális-célszerű magatartások szabályozói. A kényszer a csábító jutalom a hasznos táplálék elfogyasztásáért, az egészséges milliőben való tartózkodásért, a nem továbbörökítéséért; a kín érzete az ellenséges viselkedéssel, a biológiai fenyegetéssel szembeni intő jel, ezek ismétlődésének az elriasztója. Mivel ez a kapcsolat az emberek életében is jelen van, egy-két aspektusban, problémát is okozhat.

Az ember, először is, törekedhet olyan kéjre, amely mind az egyesek, mind pedig a nem vonatkozásában romboló hatású: önmagában ez csak az olyan törekvésektől való pszichikai függetlenség jele, amelyek kéjérzettel járnak együtt, emellett, izolált peremjelenségeként, a törekvés biológiai hasznossága elvileg még fennmaradhat. Ha az állat, egyes cselekedeteibe a kecssegetető kényszer miatt kezd bele, ez mindig csak valami másodlagos, amely mögött – mint tulajdonképpen értelem – az így előcsalt cselekvés vitális célszerűsége áll. Az ember teheti ezt a fordulatot végérvényessé, amikor

életének egészét a kék szolgálatába állítja. Persze önmagában ez még mindig csak egy eszköz céljá-fordítása, és tulajdonképpen nem hoz létre a teleológiai életfolyamattal szemben sajátosan új szférát, mégha az eredeti télosz fordítottjává (Pervertierung) fejlődik is.

Valóban radikális fordulatnak tűnik annak a jelenségnek a feltűnése, amelyet tiszta értelmében *boldogságnak* nevezünk. A hagyományos etika nyers pszichológiája ritka kivétellel félreismerte azt a döntő fordulatot, amely e fogalomnak a kék fogalmától való leválásakor következett be; a görögök ebben a kérdésben mélyebben láttak. Schopenhauer – joggal – a kéjt a kiinduló szükséglettől tette függővé, ami jelzi e mozzanathoz az élet meghatározott lefolyásába való beegyezkereztettségét. Számunkra azonban a boldogság – és itt sohasem egy végérvényes különbségen, hanem mindig a belső realitások különbségén múlik a dolog, amit felőlem akár másképp is nevezhetnek – kétségtelenül érték, mégha a testi jó közérzet, és ezáltal az életcélszerűség vonatkozásában jelenik is meg; ezen kívül csak valamiféle tökéletes állapotot (abschließende Zuständlichkeit), egyfajta csúcsot jelenthet, amely felé az élet törekszik, de amely fölé – e törekvés irányában – ugyanolyan kevésbé emelkedhet, ahogy egy hegy elért csúcsától sem juthatunk tovább a magasba. A boldogságból hiányzik a kéjérzet elszigeteltsége, aminek következtében az az életösszefüggés pusztá elemévé válik. Ha „boldognak” nevezzük magunkat, ennek a kijelentésnek a maga teljességében valamiféle egyáltalán nem lokalizálható színeze van; a kék sajátos érzésének az életmozzanatok kölcsönhatásában meglévő helye megszűnik, boldogságként valamiféle véglegességgé válik, amelyben ezeknek a mozzanatoknak együtt kell hatniuk. S ha az „ész”, úgy tűnik, olyan messze áll a többi intellektuális képességünktől, hogy – Arisztoteléstől Bergsonig – mindig is más eredetet tulajdonítottak neki, mint ezeknek az empirikus-organikus erőkre támaszkodó képességeknek (ami, ha el is utasítjuk, mindigis ama távolságérzet szimbóluma marad) – akkor megkockáztatom annak a paradoxonnak a kimondását, hogy a boldogság, a maga tisztaságában, lényegi természete szerint éppoly új, az eddigi eudaimonisztikus élményeinktől éppoly messzeálló, mint a maga kérdéses területén belül az ész. Csak a boldogság külsőleges felfokozottságában érzünk valami olyat, mint a kegyelem (Gnade), – a kék túlhajtásaiban sohasem; az önmagában folyamatosan tovaftutó élet ragyogva csillan fel, amire önmagától soha nem lenne képes, ami ellenkezőleg: egy másik, felfoghatatlan rendből tör elő. Kéjre törekedhetünk, olykor még sikerrel is, a boldogság azonban – egy, a nyelvi anarchiánk által még el nem torzított értelemben – úgy ömlik ránk, mint az eső, vagy a napfény.

E fordulatnak a radikalizmusát semmi sem igazolja jobban, mint a boldogságnak az „üdv” fogalmába való transzcendens átvitele. A boldogságállapot életfelettsége itt már egyáltalán nem lehet kétséges; az abszolútummal kerül kapcsolatba, és ezért a boldogság a kéjjel való mindenféle keveredéstől mentes formát kap. Megszerzésére az egész életet feltesszük, gyakran a mártíromságot is elviseljük. A boldogságnak a belső, vitális célszerűségektől való emancipációja az üdv fogalmában fejeződik be, és válik félreismerhetetlenné.

Ha nem is pontosan parallel módon, de hasonló a helyzet a *kín*nal, amelynek genezise a célszerűtlen magatartástól való elrettentésre megy vissza. És ugyancsak hasonlóan: ahogy a kéjhez a boldogság, úgy viszonyul a kínhoz a bánat. A kín – fenntartva,

hogyan a nyelvhasználat a fogalmi határokat itt is eltüntetheti – egy lokalizált, a szingularitás területén megjelenő folyamat. Mellette azonban – és olykor a kék mellett is – ott áll összetételünk krónikus hangoltsága (Tonus), amelyet bánatnak szoktunk nevezni, és amelyet biológiailag semmiféleképpen nem tudunk kizárni magunkból. A kín élethez kötött jelensége ezzel kiszabadul a lokalizáltságból, és az élet színezőjévé bővül, amelynek bázisán mármint megint csak immanens módon élhetőek meg a teleologikus vagy diszteologikus események. Miközben a kín beilleszkedik az életbe, az élet folyamatai úgy áramlanak át a bánatba is, mint korábban a boldogságba; a lélek a bánatban is – ahogy a boldogságban, csak fordított előjellel – egyfajta beteljesedésre, az élet befejezetté tételére, mi több, önmagától való megszabadulására találhat, – ami a fájdalom eredeti életbeli szerepének éppen az ellenkezője. Hogy szellemileg kint érezhetünk, amelynek elvileg semmiféle teleologikus jelentése nincs, – az számomra éppen az emberi lény egyik döntő ismertetőjegyének tűnik.

Az eudaimonisztikus teleológiánál is jellemzőbb módon jelentkezik az említett fordulat az erotikus teleológiában. Az elsődleges itt a nemek vonzalmának biológiai jelentése, és az ehhez kapcsolódó kényeztetési problémája. A teleológiai sor már eleve eltolódik, mert az utóbbiak jelennek meg pszichológiai célként, amely miatt egyáltalában kívánjuk az aktust, – a szaporodás a tulajdonképpeni célzottnak egy többnyire nem is akart pusztán akcideneciájává válik.

Mindazonáltal még ez is – egyfajta ódivatú kifejezést használva – a természetnek a maga nembeli céljai elérésére alkalmazott cselekvést jelenhet meg; – még akkor is, ha az erotikus szándék már nem a nemre mint egészre, azaz nem a másik nem valamelyik, némiképp is elfogadható személyére irányul, hanem teljesen individualizálódik, és valamilyen más séma: – ő, vagy senki más – szerint zajlik le. Mert az utóbbi végetet is ama ösztön megnyilvánulásának tekinthetjük, amely a gyermek létrehozásához a legalkalmasabb partnert kívánja megtalálni. De ezen a ponton jelenik meg az erotikának az élet szolgálatától való döntő elfordulása is. Mindegy, hogy milyen genetikus vagy homokron viszony van a szerelem és az érzéki vágy között, jelentésük szerint és illetékességük alapján semmi közük egymáshoz. A vágy a nembeli természet megnyilvánulása, és ahol kizárólag valamilyen individuumra irányul, ez az általános életáradat csak becsatornázódik, de végül ismét forrásának általánosságába folyik vissza. A szerelemnek azonban, mint szerelemnek az a sajátossága, hogy magának a léleknek a tiszta, önmagába záródó, belső eseménye, amely persze itt a másik individuum felcserélhetetlen képe körül forog. Megszámlálhatatlan, nyomon követhetetlen személyiségerő torkollik bele, mindazonáltal ezeknek nem csak egyfajta átmeneti állapota, hanem – akár boldogító, akár romboló – valamiféle véglegesség. Az a formula, hogy „ha szeretlek téged, mi közöd hozzá”, talán negatív fejezi ki a szerelem lényegét, mégis felülmúlhatatlanul tisztán. Amíg a szerelem az általánosságban marad, és amíg vágy marad, csupán olyan forma, amely az életet saját „céljainak” megfelelően ragadja meg. Csakhogy ez a forma emancipálódik, ahogy pl. (itt egészen egyoldalúan nézve) a schopenhaueri filozófiában az intellektus az élet alól; a szerető, aki magát és a szeretett lényt a széles és előrehömpölygő nembeli életáradatból kiemeli, tudja, hogy az élet szolgál alapul ahhoz, hogy ezt az értéket, ezt az új így-létet fenntartsa.

Természetesen nem nevezhetjük ezt „célkapcsolatnak”.

Amikor a célkapcsolat, amely a nemi vágyon még uralkodó volt, megszűnik, (mindegy, hogy autonóm szerelem mellett, és vele való elválászhatalatlan kapcsolatban áll-e fenn), a szerelem a teleológikum minden vonatkozását maga mögött hagyja. Ez utóbbi csak az étellel összekapcsolódott ősformáját határozza meg, amelyből szabad ön-létként kinő. Általa érheti el az erotika azokat a legszublímáltabb lépcsőfokokat, amelyekre a „szaporodjatok és sokasodjatok” kitétel, mint a szerelem lényegének legdurvább elárulása – mindesetre az elgondolható legnagyobb ellentétben Philine szavaihoz képest – utal. Bizonyos, hogy valamilyen folyamatos átmenetnek kell itt lennie, és bármily kevésé „preformált” a szerelem a másik nem utáni vágyakozásban, az epigenezis lassú folyamatában az előbbiből kell létrejönnie; a valóság kialakítja a kontinuitás formáját a két kategória között, amelyeket ideálisan és természetük szerint éles küszöb választ el egymástól.

Itt tehát nem „világok” keletkezéséről van szó. Csak annak a folyamatnak az egyes vonulataira ad magyarázatot, amely – más dimenziókra átvéve – világképek kialakulásához, korlátlan kapacitással bíró autonóm formák elnyeréséhez vezet. Az autonóm formák révén alakulnak ki a tulajdonképpeni kultúrterületek, úgy, hogy alkalmasint azt mondhatjuk: *kultúra* egyáltalában ott jön létre, ahol az életben és az élet kedvéért létrehozott kategóriák olyan önértékű formációk önálló alakítóivá válnak, amelyek az étellel szemben objektivitással bírnak. A vallásnak, a művészetnek, a tudománynak a lényegét döntő mértékben pszichikumfeletti idealitásuk adja, de az is kétségtelen, hogy a szubjektív élet bizonyos időbeli folyamatai ezek embrionális állapotaiként jelennek meg; az előbbieket felől nézve, ezek ősformáit alkotják. Vagy a korábbi megfogalmazás szerint: ugyanaz jelenik meg az élet formájában, ami ott különös világok idealitásaként van jelen. Abban a pillanatban, amikor ezek a formáló (azaz adott tartalmakat egy meghatározott világgá formáló) ösztönerők vagy alakítóformák magáértvalóan meghatározókká válnak, – miközben eddig az élet, és annak anyagi érdekösszefüggései töltötték be ezt a szerepet – és önmagukból objektumot hoznak létre vagy alakítanak ki, nos ebben a pillanatban mindig előlép a kulturális világok egyike vagy másika, amelyek mintegy az élet előtt állnak, és amelyek az élet lefolyásához megállóhelyeket, tartalmihoz tartalékot biztosítanak.

Úgy tűnik, a tudomány tiszta lényege, szemben az egyébként is rendelkezésre álló tudással, csak ilyen előfeltevések mellett ragadható meg. A gyakorlati életet – sokkal inkább, mint ahogy erre rá szoktunk mutatni – minden területen megismerési mozzanatok hálózatként be: a tudomány létrejötte előtt, nagyjában és egészében pontosan annyi tudást szerzünk, amennyi gyakorlati (külső és belső) magatartásunkhoz szükséges. Nem kevesebbet: hiszen életünk a meglévő tudásanyagunkra támaszkodik, és nem élhetnénk, ha nem állna rendelkezésünkre bizonyos mennyiségű, elegendő tudás. Nem többet: mert ez – az élet mint olyan, illetve a gyakorlati élet meghatározott keretein túl – felesleges terhet jelentene, hiszen szükségtelen életünk fenntartásához, – természetesen a túl sok és a túl kevés mértéke egyének és történeti szituációk szerint fölötté változó lehet.

Hogy mennyire döntő itt a vitális determináció, az abban is megmutatkozik, hogy ez a mindenkori tudás – bármilyen töredékesnek és esetlegesnek is jelenjen meg más

periódusokban – mindig bizonyos fokig zárt és kielégítő összefüggésnek mutatkozik: ennek a mindigis érzékelt egységnek a jogosságát és centrális megalapozottságát – e megismerési komplexumok logikája és tárgyi tartalma alapján – a többi periódusra nézve nem szokták elismerni, egy ilyen egység csak egy ténylegesen kikényszerítő és szuverén módon meghatározó életszituáció alapján jöhet létre. Mindez tudásélményeink messze túlnyomó részét illetően úgy mutatkozik meg, mintha az életcélszerűség hozná létre és határozná meg ezt az egységet, – de ilyen körülmények között éppen értelmű és iránya tekintetében nem adható pontosabb definíció.

Ez tűnik az egyetlen radikális eszközhöz a radikális szkepticizmussal, vagy a teoretikus nihillizmussal szemben, amelyek mindenféle „igazságot” már eleve illúzióknak tartanak. Nem szorul bizonyításra, hogy senki sem élhetne akárcsak egyetlen napig is, ha az objektumokról való képzeiteink mindegyike hamis lenne. Mármost kétségtelen, hogy élünk. Vagyis lehetetlen, hogy mindig tévednénk; legalább néhány igaz ismerettel rendelkezniünk kell, hogy az élet lehetőségét fenntartva a felmerülő tévedéseket közböcsítsük. Ennek megfelelően az ilyen igazságok *tartalma* persze attól függ, hogy mit vár el a mindenkori élet a világtól. Ami egy indiai jógi, és egy berlini tözdespekuláns, Platon vagy egy ausztráliai bennszülött számára igaz, az annyira megfoghatatlanul távol áll egymástól, hogy ezeknek az egzisztenciáknak a világfelfogásuk bázisán megjelenő magatartása teljesen elgondolhatatlan lenne, ha az „élet” az egyik számára nem valami egészen más jelentene, mint a másik számára, és ezért nem egy különös, a meghatározott életfelfogással korreláló megismerési bázist követelne. A pragmatikus leszűkítést elkerülendő, csak azt kell tisztáznunk, hogy belső folyamataink – amennyire a világban megjelenő vitális magatartásainkat szolgálják – ennek a magatartásnak és ennek a világnak a részei. Éppen ezért teljesen egyoldalú és félrevezető, ha tudati folyamataink értelmét és célját kizárólag cselekvéseinkből, vagyis a külvilághoz való gyakorlati viszonyulásainkból próbáljuk levezetni. Ide tartoznak azok a „célszerűségek” is, amelyek nem a terminus ad quem szerint határozódnak meg. Egy erő kinyilvánítása, belső tendenciák realizálása vagy csak teljes tudatosítása, a lét fejlődésben és formálódásban alakított vagy meghódított anyagainak az önkifejeződései, – mindezek olyan értékek, amelyek jelentőségét magatartásunk eredményessége méri. Jól láthatóan ezek is a megismerő képzetek feltételezettségét mutatják; helyességüket életbeli hasznuk igazolja. Egy gondolat életértékét semmiképpen sem csak az adja, ami tartalmának logikai vagy pszichológiai kibontásával olvasható ki, ígyléte – életünk egy elemeként – közvetlenül éppen annak az életnek az értékesebb vagy kevésbé értékes minőségé, amelyben az életérték gyökerezik. Túlságosan megszoktuk, hogy gondolatainkat csupán annak tekintjük, amit *jelentenek*; önmagukban erőtlén, eszmei tartalmaknak (bármilyenek is legyenek konkrét következményeik), noha itt ezek másik oldaláról van szó, a dinamikus-reális oldalról, amelynek következtében a gondolatartalom eme oldala indexként vagy szimbólumként jelenik meg. Gondolataink nem csak *jelentenek* valamit, amit fogalmak segítségével (amelyek magánvalóan már életen túliak) kifejezhetünk, hanem *valamik* is (sie sind etwas), a reális élet érverései, amelyek az életen belül – nem csak belső vagy külső hatásokat közvetítve –, annak ideális télozszaként, jól vagy rosszul az élet értékmaximumát „szolgálják”. Ez a kibővítés illetve elmélyítés mindig hozzágondolandó, amikor röviden csak életcélszerűségről beszélnek!

Ha életünket biológiai folyamatnak tekintjük, akkor azt – ahogy egy növényt – a világ valóságának szövedékébe ágyazzuk, minden funkciója a maga célszerűségében zajlik, ahogy az alvó lélegzése. Ha mármost valóságunknak ebbe a teleológiájába beforakodik a megismerés, ettől státuszunk és életünk jellege elvileg még nem változik meg: a tovaáradó élet csak egy hullám-formával gazdagodott. A megismerés ennyiben nem más, mint magának az életnek egy jelenete, amely egy másikat készít elő, és ezáltal a vitális összintenciót szolgálja. Az ún. tisztán érzéki képzetek vonatkozásában mindez nem lehet kétséges: A testi mechanizmusok folytatásaiként jelennek meg, amelyeket teljes egészében teleológiai folyamatok irányítanak. Ha ezek az utóbbi képzetek fennmaradnak, akkor az életfolyamatba beágyazott, az életet hasonló módon alakító elképzeléseknek kell lenniük. Az élet folyama – uralva általuk, vagy uralkodva – átfolyik rajtuk, ahogy elemei mindegyikén; a kategóriák, amelyekben a dolgok tudatos képe áll elénk, a vitális összefüggések pusztá eszközei. Elégtelennek és a félúton megállónak tűnik számomra az a hipotézis, hogy létezik egy abszolút, minden lény számára érvényes igazság, a valóságnak egy objektíve hű tükörképe; hogy az emberi nem ezt fokozatosan megszerezheti: az intelligensebb (amely ebből az igazságból nagyobb részt sajátít el) előnyhöz jut az unintelligensebbel szemben a létért folytatott harcban, és így, a kiválogatódás szokásos útján, az igazság hasznossága lesz az igazság megszerzésének és továbbadásának oka. Alapmotívumát tekintve – amennyiben az akarat uralja az értelmet –, Schopenhauer intellektustana sem más. Ő sem kételkedik egy a tartalmában az étellel szembenálló önálló igazság ideális létezésében, amelyet az intellektus meghódított, mert az élet akarása – amely céljait eme valóságmegismerés segítségével véli elérni – őt erre kényszeríti. Minden kritikától eltekintve, egy ilyen pragmatikus elmélet mindenesetre éppen *magának az igazságnak* a természetét nem világítja meg. Úgy fogjuk fel, ahogy akarjuk, mindenesetre az igazság itt úgy jelenik meg, mint egy az élettől belsőleg független valami, amely csak virtuálisan áll készen arra, hogy általa az életet megragadjuk. Itt azonban ennek az elképzelésnek az ellentétéről van szó, amelyet – az utóbbi elképzelés elégtelen kifejezőmódjával élve – így adhatunk vissza: az egyik oldalon áll egy igaz valami, amely azért kapcsolódik be az életbe, mert előnyére válik; a másik oldalon a szellemi tartalmak, amelyek, ha a kibontakozás előmozdítóinak bizonyulnak, igaznak, míg ha pusztítóak, az életet gátlóak, akkor hamisnak számítanak.

Itt mármost egy csapásra érthető, hogy a különböző életformák és magatartásformák számára különböző „igazságok” létezhetnek, és kell is létezniük; a gondolkodásnak és a valóságnak az összhangjára vonatkozó, mindig is irritáló kérdés megoldódik, mivel a gondolkodás csak az egyike azoknak az organikus folyamatoknak, amelyek a kozmikus valóságban megjelenítik és lehetővé teszik életvalóságunkat, így – ha ezt a funkciót értelmesen gyakoroljuk – egyáltalán szóba sem jön az objektummal való morfológiai „összhang” kérdése; és végül: az a nehézség – ahogy az emberek magánvalóan teljesen fogalommentes, valóban csak „gyakorlati” magatartásaiban ez így is van –, hogy teoretikus igazságokhoz kell „igazodnunk” (amelyekkel még ma is lelki képességeink bizonyos személyesedése révén egyezkedünk), nos ez a nehézség eltűnik, ha ezek az igazságok csupán azoknak az irányulásoknak az elméleti megformálódásai



vagy fogalmi tükröződései, amelyek az önmagát kifejlesztő élet gyakorlati-dinamikus összefüggéseit önmagukban, és sajátos értelmük folyamányaként hozzák létre.

Ha egyszer már rendelkezésünkre áll egy kész, kidolgozott ismeretvilág, természetesen mindez fordítva is végbemehet. Empirikus, mindennapi szükségletünkre nézve kétségtelenül létezik egyfajta rögzített igazság, ezt kell mindenkinek elsajátítania, ehhez kell cselekedeteit hozzáigazítani: e tekintetben az a gyümölcsöző, ami igaz. Ezáltal persze nem érintettük azt a kérdést; hogyan jutunk el az igazsághoz, illetve, mit is jelent az igazság eredetileg?

Ez a kérdés csak úgy oldódik meg, ha azt mondjuk: ahogy a többi funkcióját, úgy a megismerés funkcióját is maga az élet hozza létre. Az érvényes formula itt így hangzik: csak az igaz, ami gyümölcsöző. Az ember persze jóval sokrétűbb lény annál, hogy olyan egyoldalú teleológikus módon fenntarthatná magát a világban, mint pl. a növények. Érzéki benyomásainak, az őt körülvevő világgal szemben meglévő érintkezési felületeinek a sokasága megköveteli a beérkező hatások koncentrációját, a reagálásra való előkészületet, – ami a fogalomképzés és a kategoriális formák kialakítása révén történik meg. Hogy a világösszefüggések sokfélesége, megfordítva: e kapcsolat vonatkozásában kiindulási alap is lehet, csak azt bizonyítja, hogy a teleológia csupán előzetes vagy szimbólikus kifejezése az élet tulajdonképpeni törvényének. Az intellektuális formák azáltal teszik lehetővé a világ tartalmait és önmaguk tényleges kapcsolatának kialakulását, hogy a világot a gyakorlati életben az ember köré építik fel; egyetlen feladatuk, hogy ehhez dolgozzanak ki tartalmakat. E funkciójuk teljesítésén kívül semmi keresnivalójuk az életben. Ha alkalmasint kijelentjük, hogy a kauzalitás csupán az érzett, akart életműködéseknek az objektumvilágra való átvitele, ez éppen azt jelenti, hogy sajátos léterületén maga az élet alakította ki azt a formát, amelynek segítségével a gyakorlatilag elsajátítható világhoz hozzájut. Milyen gyakran esünk ámulatba, hogy az annyira szilárdan hitt kauzalitást mégsem „látjuk” sehol; mindez egyszerűen abból következik, hogy a kauzalitás csupán a világban való reális gyakorlati tevékenységünk formája és feltétele; hogy emellett, a „látás” segítségével, még teoretikusan is rögzítsük, az e cél vonatkozásában, tisztán tárgyi beavatkozásunk szempontjából – amelynek előfeltételeként szolgál –, éppenhogy nem szükséges.

Mindenesetre egy ilyen vitálisan meghatározott „ismeret” még korántsem tudomány: az ilyesféle ismeretek semmilyen kibővítése nem vezet el a tudomány elvéhez, – legyen bármilyen terjedelmű és kifinomult is –, ellentétben, csak abban a pillanatban következik be ez, ha az eddig ábrázolt viszony megfordul, ha a tartalmak csak annyiban lesznek érdekesek, amennyiben a megismerés formáinak a tartalmaiként jelennek meg. Mindenféle tudománynak mint olyannak lényege, hogy bizonyos szellemi formák ideálisan vannak meg benne (pl. kauzalitás, induktív és deduktív következtetés, szisztematikus rend, a ténymegállapítás kritériumai, stb.), amelyekhez az adott világtartalomnak – hozzárendelésük következtében – passzolniuk kell. Pszichikai megnyilvánulásában: az emberek először is azért ismernek meg, hogy élhessenek, vannak aztán emberek, akik azért élnek, hogy megismerhessenek. Hogy milyen *tartalmat* választanak e követelmény teljesítéséhez, az tulajdonképpen véletlen és a történeti-pszichikai konstellációtól függ: a tudomány számára elvileg minden tartalom egyenértékű, hiszen neki – a vitáteleológiai megismeréssel a legkarakterisztikusabb ellentétben – a

tárgy mint olyan közömbös. Egy tárgy értékelsőbbsége itt csak a tudományos technikát érinti: az egyik a további megismerés hasznát illetően gyümölcsözőbb lehet, mint a másik. Hogy emellett számunkra az ember fiziológiája értékesebb, mint a denevére, hogy Goethe életrajza nagyobb jelentőséggel bír szabójának az életrajzánál, az tudományon kívüli területről származó megítélés függvénye, amely nem az igazságértékből mint olyanból ered. Az az általános fordulat, hogy „az igazságot az igazság kedvéért keressük”, úgy tűnhetne, többnyire morális, gyanús külső megítéléseket elhárító értelemben használatos, és ez esetben minket egyáltalán nem érint, – pedig mindez természetesen a tudomány belső, metafizikai lényegét érinti, miközben az igazságnak a gyakorlaton belül az élet a kritériuma, a vallásban isten, vagy valamilyen szentség, a művészetben az esztétikai értékek. Ha e két utóbbi teleológián belül az *elméletitől* eltérő képzetek bizonyulnának használhatóbbnak, akkor ez utóbbiak felé törekednénk.

Az életsorok tartalmainak értelmükkel való kényszerű együvértartozása itt teljesen feloldódik; nem az dönt felhasználásukról és elrendezésükről, hogy ismertté válásuk jelentős-e az élet szempontjából, – mindez annak lehetőségétől és követelményétől függ, hogy önértékeként kezelt megismerésformákként irányulnak a tartalmakra, fenntartva természetesen, hogy az így létrejöttből ismét kivethetők ezek a behelyezett tartalmak, és vitális tartalmakkal feltöltődve, újra visszamerülhetnek a teleológiai életáradatba. Ha mármost az összes egyáltalában lehetséges tartalomra ez az ideocentrikus beállítottság vonatkozhatna, ha ezek a tartalmak mindig olyan formákban, olyan összefüggésekben jelennének meg, amelyeket kizárólagosan a megismerési törvények szabnak meg, akkor teljesülne be a tudomány.

Ha olyan ismereteket keresünk, amelyek a gyakorlati szükségszerűségek, az akarat és az értelem által irányított és áthatott életáradatba illeszkednek bele – legyenek bár ezek mégoly igazak is –, akkor ezek helyét nem a többi igazsággal való összefüggésük határozza meg, mivel nem az igazság az őket végsősoron meghatározó és összekapcsoló fogalom; ellenkezőleg, először ki kell oldódnuk az életvonalból, hogy tudomány lehessenek, azaz a „csak-igaz” ideálisan előírt területéhez kell tartozniuk, amelynek tartalmi éppen csak azáltal deszignálódnak és illeszkednek egymáshoz, hogy megfelelnek a megismerési normáknak. Hogy maguk ezek a normák nem csupán időbeli felmerülésükkor jönnek létre, de minőségileg az előttük fekvő élet követelményei is meghatározzák őket, az itt teljesen közömbös. Bármilyen paradoxul is hangzik, elég, hogy ezek lettek a természetessé váló igazságérték hordozói; az igazság igazságkénti létének alapja nem gyakorolja éppen megszerzett egyeduralmát.

Hogy az igazság területe, mint tudomány, mármost teljesen autonóm lett, vagyis, hogy éppenséggel nincs okalapja, egyúttal érthetővé teszi, miért vezet körforgáshoz az igazság érvényességének minden bizonyítása. Sem a negatív kijelentés: nem létezik igazság, sem a pozitív: van igazság, nem állítható anélkül, hogy az igazság fennállását ne előfeltételeztük volna. A tudomány önmagában elégséges formáján belül az igazság egy szabadon lebegő komplexum; e komplexumban az egyik egyediség a másik egyediséget alkalmasint igazolhatja, de magának a komplexumnak mint *egésznek* a bizonyítása szemelláthatóan képtelenség. Ha a tudomány teljes-tökéletes lehetne, akkor – az axiómának tételezett „A” igazságból kiindulva – igazolhatnánk „A”-ból „B” kijelentést, „B”-ből „C”-t, és így tovább. Ekkor az összes igazságtartalom végigjárása után

elért „Z” lenne az elején bizonyítatlanul felvett „A” bizonyítási alapja. Ez körforgás, de nem hibás körforgás, csak az egyediségek egymásra való vonatkozásában teszi ez a forma illuzórikussá a bizonyítási eljárást. Hogy azonban egy totalitás szerves kölcsönhatásában az egyik tag végsősoron csak az összes többire épülhet rá, ez zárt egységnek és önmagában elégséges voltának a kifejeződése. Ahogy az abszolút létezőként elgondolt világ önmaga alapja, csak önmaga által meghatározott, úgy van ez azzal a világgal is, amely a tudományos megismerés kategóriái alapján, (elvileg) totalitásként jön létre. Csak az elméleti bizonyítás formája alkalmazható rá, – persze jól láthatóan csak egy petitio principii-vel lehet elméletileg igazolni, hogy e bizonyítás helyes-e. Magától értetődik, hogy legitim módon egyedül a tudományos megismerés területén.

Egészen más lesz a helyzet, ha az életösszefüggésbe ágyazzuk, és ebben kívánjuk megalapozni. Ezeknek a tudománytartalmaknak ugyanis „okalapjuk” (Grund), mégpedig tudáson kívüli okalapjuk van. Itt – hogy a sokak által fenntartással kezelt, nem kielégítő kifejezést használjuk – az összelet gyakorlati teleológiája dönti el, hogy egy állítás helyes, vagy téves; itt a tény, hogy egyáltalán élünk, – ahogy már említettem – bizonyítéka annak, hogy megismerésünk nem lehet teljesen téves. A megismerésen mint az emberi lételetotalitás sokrétű szövedékén, és ennek kibontakozásán belül, a maga viszonylagosságában jönnek létre az igazolódás lehetőségei, – de mindezért annak a szuverenitásnak és önvilágúságnak az elvesztésével kell fizetni, amelyhez a megismerés, tudománykozmoszként, minden relativitáson radikálisan túllépve, felemelkedhetne.

Hogy milyen életkapcsolatokban, és hogy ezen belül milyen történeti célok szolgálatában jönnek létre a (legtágabb értelemben vett) logikai és metodikai formák, annál a döntő az, hogy e formák, a maguk tiszta, minden további legitimációt fölöslegessé tévő önérvényűségében, *önmaguk teremtik tudomány-tartalmakként tárgyukat*. A praktikus, az élet által kikövetelt és az életbe beleszótt tudásnak elvileg semmi köze a tudományhoz: a tudomány szempontjából ez a tudomány ősfarmája. Az a kanti elképzelés, hogy az értelem teremti a természetet, előírva annak törvényeit, – csupán az immanens tudományos világra érvényes. A megismerés, amennyiben a tudatos gyakorlati élet érverése vagy közvetítése, semmiképpen sem a tiszta intellektuális formák sajátos teremőreijéből fakad; az életnek ama dinamikája hordozza, amely beleszövedik realitásunkba, és amely azt a világ realitásával összekapcsolja. Mármost az egyes objektumok képe a tudomány számára ugyanolyan lehet, mint a gyakorlat vonatkozásában: de a képösszesség és ennek összefüggései, amelyet tudománynak nevezünk, és amely elméleti „világunkat” alkotja, csak ama körforgás által jön létre, amely a megismerés-képek meghatározási alapjait az élettartalmakból és jelentésekből magukba a megismerésformákba helyezi át. Ez előbbieket úgy jelennek meg, mintha őseredeti teremőterőt képviselnének, és önmagukból hoznák létre a világot; a világ öntörvényűségén és magáértvalóságán mit sem változtat, hogy munkánk az ő ideális létéből egyes, és gyakran teljesen összefüggéstelen részeket birtokába vesz. Mert csak abban a fordulatban áll eléink ideális formában, logikailag tagolt totalitásként, amikor nyomatát a tudományos ismeret megjeleníti. Amíg a tudás csak mozzanata, belőle kinövő és beletorkolló mozzanata az életfolyamatnak, mindez nem következik be; az az értelem pedig, melynek realizálására ez esetben hivatva vagyunk, a vitális célszerűség: egy bizonyos létnek

önmagunkban való létrehozása, a köztünk és a dolgok közötti létviszonynak a kialakítása. Azt is mondhatnánk: az élet megalkot, a tudomány felfedez. A megismerés, a maga intenciója szerint, az életben is egységes egészként rendeződik el. Csak ez nem a tudomány teoretikus kozmosza, – úgy a belső, mint a külső magatartásformák tekintetében a gyakorlati élet szervezi. Az élet által felkínált és felhasznált tudáselemek a tudomány számára már csak azért is esetlegesek, mert azok a gondolkodási formák, amelyek maguk vállalják fel a világtartalmak tudománnyá formálását, nos ezek is az életfolyamatban jöttek létre; csupán ennek a köztünk és a többi létező között fennálló gyakorlati viszonnak a legelméletibb kifejeződései. E formák és követelmények *eredete* a tudomány lényegét persze egyáltalán nem érinti: a lényeg szempontjából közböbs, hogy ilyen vagy olyan minőségűek; tudomány, a maga élettől való elválasztottságában, csak akkor jön létre, ha ő a világmeghatározó: ha a tartalmakat úgy veszi fel ebbe a világba, hogy megfeleljenek a fenti formáknak.

E fordulat radikális voltának pontos megragadását mindenestre némiképp megnehezíti, hogy gyakran megkülönböztethetetlennek tűnik a tudomány vitális *ősformáinak* és magának a *tudománynak* az izolált tartalma, és hogy a különbség csak az egész szemlélete felől, az összefüggések és a belső intenció megragadása által hozható felszínre. Sokkal világosabban lép elő ott, ahol az élet által létrehozott *ősformákból* és *ősformák fölé* a művészet világa épül fel.

Az empirikus értelemben vett gyakorlati szemléletesség elvileg másként felépülő világképet nyújt, mint amelyet a tudomány állít elénk, mint olyat, amelyet objektívnek kell elismernünk. Ez utóbbi számára a dolgok egyfajta abszolút koordinációban terülnek szét a végtelen térben, anélkül, hogy bármely pontot különösebben hangsúlyoznánk, és hogy ezáltal a térbeli rend bármiféle lépcsőzetes elrendezettségét erőltetnénk rájuk. Továbbá: e tekintetben a dolgok abszolút kontinuitást mutatnak, hasonlóképpen mint maga a tér, és minden egyes rész a maga abszolút mozgékonyasága következtében dinamikusan kapcsolódik az összes vele szomszédos részhez. Végsősoron ez a mozgékonyaság valamiféle állandó folyást ad; az energiák abszolút áramlása nem teszi lehetővé a forrának tényleges megszilárdulását, a létrejött létezők minőségi vagy térbeli állandóságát.

Ezek a meghatározások teljesen megváltoznak, mihelyt az élő szubjektum szemszögéből nézünk a világra. E szubjektummal egy olyan centrum vagy kiindulópont jelenik meg, amely a térbeli dolgok egyöntetű egymásmellettségét a dolgoknak a szemlélő nézőpontja szerint elrendeződő lépcsőzetes, illetve perspektívikus rendjévé alakítja át. Ebben az aspektusban olyan kifejezett közelségek és távoliságok, érthetőségek és homályosságok, eltolódások és ugrások, átfedések és üres helyek vannak jelen, amelyekhez a dolgok szubjektummentes létezésénél még analógiát sem találunk; de ugyanígy: gyakorlati látásunk megszakítja az anyag folytonosságát (természetesen ez az atomizmus problémafelvetését nem érinti), úgyhogy majdhogynem azt mondhatjuk: ez a látásmód nem más, mint meghatározott „dolgoknak” a létezés folytonosságából való elhatároló kimetszése; annyiban „látunk” dolgokat, amennyiben, mint valamiféle zárt egységeket, ebből az objektív folytonosságból kiemeljük; de ezzel pillantásunk a valóságnak a maga objektív időbeli levésében megnyilvánuló herakleitoszi folyását is eltorlaszolja: látásunk alapsajátossága, hogy valóban állandó alakzatokat terem, és az a

platonai nézet, miszerint az érzéki világ csupán örök nyugtalanságot és változást mutat, és csak az elvont gondolat adhatja vissza az igazságot, vagyis a formák változatlan így-létét, ha nem is abszolúte, de megközelítően és empirikus értelemben, a valóságos viszonyoknak éppen az ellentéte.

Ha látásunknak ezeket a funkcionálási módjait, amelyeket életünk és ennek gyakorlati elrendezettsége határoz meg, a praxis által megkövetelt mértéken túl is továbbkövetjük, ennek irányában a *képzőművészet* teremtőjellegebe ütközünk. Hiszen alkalmazsint ebben jelenik meg első teljesítménye: hogy képződményét, mint önmagának elégséges egységet, kiemeli a reális létezés folytonos egybefonódásaiból, hogy elmetszi a külsőhöz kötő fonalakat, hogy olyan formát teremt, amely, lényege szerint, mit sem tud levésről, magát-megváltoztatásról, elmúlásról. Mindazonáltal ez nem egy olyasféle technika, amelyet az élet szükségszerűen írna elő a meghatározott millión belüli reagálási módjaink számára (aholis egy tárgynak mint „egyesnek”, mint egy fogalom egyes esetének az elkülönítése mindig úgy megy végbe, hogy az egyúttal ismét beleillesztődik a kontinuuosan továbbfolyó életfolyamatba); egy ilyen formálás a művészet öncélja; a tartalom, a tulajdonképpeni tárgyi, itt nem egy az életet meghatározó valami, amelyet éppen eme kapcsolat miatt kéne ebben a formában megragadni: a tartalmat többé-kevésbé véletlenül választjuk, és azért, hogy ez a művészi forma rajta megjelenhessen, hogy a forma *létezhessen*, – ahogy a tudományban is a dolgok egyenlő súlyúak voltak, hiszen végcélként, mint a megismerés materiái, nem meghatározóak, inkább közömbösök. Ez jelenti a legitim mozzanatot abban a kijelentésben, hogy a műalkotás számára tárgyi tartalma mindig közömbös. Persze a tényleges művészeti gyakorlat mindezt mindjárt meg is cáfolja, hiszen a különböző tárgyak a lehetőségek sokszínű árnyalataival rendelkeznek, hogy a tisztán artisztikus látás bennük realizálódhasson. Az ebben a tekintetben megjelenő sokféleségük a művészet számára a tartalmak értékkülönbségét hozza, és erről a területről a tartalmak más érték kategóriákon alapuló különbségei értőden kiszorulnak.

A képzőművészet teremtőfolyamatát felfoghatjuk úgy is, mint a művészi látási folyamat folytatását. A külső és a belső látás a nem művészi tevékenységben annyira beleszővődik a gyakorlat sokszínű folyamataiba, hogy egyedi tartalmakat és modifikációkat adhat; persze a tulajdonképpeni kezdeményezés, az átnyúló télosz nem a látásból mint olyanból ered, – megmarad az egyébként szándékolt aktivitások pusztá eszközének, és ahol nem, ott csupán kontemplatív jellegű: a tevékenységbe át nem ültetett szemlélés. A festőnél azonban úgy tűnik: produktivitásának óráiban a magáértvaló látási aktus fordul át bizonyos mértékig a kéz kinetikus energiájába. Közismerten sok művész – még a természet legkötetlenebb átformálásánál is – csupán olyan valamit vél létrehozni, amit „lát”, mégha ez ennek a közvetlen kapcsolatnak az érzéséből származik is; ezek a művészek a formailag hasonlóknak mintegy szubsztanciális átemeléseként értelmezik azt, ami a valóságban valami funkcionális, és az ok és okozat hasonlóságával vagy nem-hasonlóságával szemben teljesen közömbös: a pusztá látás teremtővé-válását, amely egyébként erejét csak más forrásokra támaszkodva és ezek által közvetítetten vegyíti a lét áramlataiba. A látási folyamatnak a művész tevékenységében megjelenő eme önálló és önértékű továbbfolytatódása mindazonáltal jól láthatóan megfelel a művészi látás önállóságának, ami a közönséges látásban nincs meg. A látás itt úgy-

szólván izolált a gyakorlati, a nem optikai célokkal való összeszővődésétől, kizárólag a maga legsajátosabb törvényei szerint működik; úgyhogy a művész látását joggal nevezhetjük teremtő látásnak, – végsősoron azonban csak az éppen általa megjelenő módosulásokon keresztül különböztethető meg az egyáltalában vett emberi látástól.

A fordulatot az hozta, hogy nem bizonyos tartalmak hozzák működésbe a látás-funkciót, hanem a látásfunkció alapján, és rajta keresztül kreálódnak a tartalmak; sarkosabban kifejezve: általában azért látunk, hogy éljünk, a művész ezzel szemben azért él, hogy lásson. Persze nem szabad elfelejtenünk, hogy mindig és mindenütt az egész ember lát, nem pedig csupán a szem mint anatómiailag elkülönült szerve. Ha mármost a művész szeme valóban megkülönböztetetten autonóm és kizárólagos módon lát, ebből még nem következik, hogy szeme nagyobb mértékben elvonatkoztatna a tulajdonképpeni élettől, mint más embereké. Éppen fordítva: az alkotóművésznél az élet nagyobb hányada emelkedik be látásába; itt nagyobb az esély arra, hogy az élet egésze becsatormázzódjon. A művész csak másodlagosan és úgyszólván technikailag lát többet életében, mint más; elsődlegesen és lényegileg látásában többet él meg; ami éppen a fent jelzett fordulatnak a kifejeződése: egy a reális életen belüli és a reális élet céljainak alávetett forma azért képes egyfajta ideális világot létrehozni, mert már nem a vitális rendbe illeszkedik bele, hanem maga határoz meg és hoz létre egy olyan rendet, amelybe most már (valóságként, képzetként, képként) az életnek kell beleilleszkednie.

A gyakorlati empirikus látás és a művészi látás illetve megformálás közti itt említett viszonynak csupán egyik jellemvonását említtem. Minden optikai észlelés közvetlenül a korlátlan lehetőségekből való választás; a mindenkori látómezőn belül mindig olyan motívumokat emelünk ki, amelyeknek a pusztá optikaihoz (amelyben csak az egyes pontok jelennek meg) csak kivételes esetekben van közük; az észlelés számtalan mozzanatot figyelmen kívül hagy belőlük, mintha nem is léteznének; minden egyes tárgyban sok olyan oldal és meghatározottság is jelen van, amelyet tekintetünk figyelmen kívül hagy. Szemléleti világunk tehát nem csak pozitíve meghatározható fizikai és pszichikai aprioritások által formálódik, hanem szakadatlanul negatív módon is. Anyaga tehát éppenhogy nem az, amely a valóságban jelen van, hanem a maradék, az, amely a számtalan lehetséges alkotórész kiesése után hátramarad, – ami persze igen-csak pozitív módon határozza meg a formákat, az összefüggéseket, az egész egységformájának a kiképződését. Ha tehát egy jelentős modern festő azt mondta: az ábrázolás elhagyás, ennek az igazságnak a másik oldalról az az előfeltétele, hogy a látás elhagyás. Amennyiben az egyáltalában vett művészi folyamatot ebből az irányból közelítjük meg, úgy ez a folyamat – az intenció fent említett teljes átfordulásán belül – nem más, mint annak a módnak a folytatása és mintegy szisztematikus elmélyítése, ahogy a világot egyáltalában észleljük. Az „elhagyás” itt a művészet funkcionális velejárója, míg a gyakorlatban egyfajta kellemetlen szükségszerűség. A művész – ahogy az előbb már utaltunk rá – többet lát, mint a többi ember: ami azt jelenti, hogy sokkal nagyobb anyaggal kell rendelkeznie, mint másoknak, mert sokkal többet kell „elhagynia”, és mert a művészi alkotás számára a látottak (szemben az étellel) nem csak pusztá *elemet* képviselnek, amelyet a rajta kívüli életcélok már eleve meghatároznak. Valójában tehát, látó emberekként, mindannyian félúton álló, embrionális festők vagyunk, ugyanúgy, ahogy megismerő lényekként embrionális tudósok. Mindazonáltal

tal az ez alapján pusztán fokozatnak tűnő különbség nem szabad hogy arra csábítson minket, hogy az ideális alkotást az életfolyamat pusztán fokozati elmélyítésének tekintsük.

Hogy ebben a jelentésben az életrealitás a művészet ősfarmájaként lép fel, az az ily módon exemplifikált szubjektív esetek mellett objektív esetekben is kifejeződésre jut. Primitív népek művészi alkotásai gyakran úgy jönnek létre, hogy pl. egy kő véletlenül ember- vagy állatformára emlékeztet, és az emberek, most már tudatosan, ezt a hasonlóságot egészítik ki pattintással, színezzel, vagy más eljárás segítségével. Az első egy asszociatív-pszichikai esemény, az optika és a fogalmiság összefonódásainak egyike, amelyhez hasonló jelenségek lépten nyomon felbukkannak a gyakorlati életben. Felületesen nézve mármint a hasonlatosságnak ez a pontosított kimunkálása csupán a fenti analógiaképzés fokozati továbbvitele. Lényege szerint azonban itt elvi jelentőségű fordulat következett be. Miután az adott alak a lelki folyamat lejátszódása során pl. egy hal képének kialakulásához vezetett, ez a kép aktívvá válik, csak rá jellemző törvényeknek megfelelően, önmaga alapján hozza létre a látható alkotást. Az első mozzanatban a kőalak vezetett a hal eszméjéhez, utána azonban a hal szemléleti képe (Idee) a kőalakhoz. A látási folyamatnak – miután a külső és véletlenszerű valósággal való összekapcsolódásában egyfajta formaészleletet alakított ki – megszakad az önálló, irányító szerepe: az alkotásnak mint halnak a látványa itt már nem a meghatározott, hanem a meghatározó. Persze a látás csak az alapján hozhatja létre a művészi alkotást, hogy a vitális praxis egyáltalában biztosította már a forma-nyereséget. A ki-metszés, az értelemadás, az egységesség válik magáértvalóan döntővé, azok a mozzanatok, amelyek csak azért jellemezhetik az objektív természettel szemben „látásunkat”, mert ez a látás gyakorlatilag csakis így realizálódhat; az élet nem tartja fenn a formát, feloldja az egyébként általa közvetített életkapcsolat léttartalmait, hogy szu-verén módon formálódhassanak újjá; ezáltal válik megragadhatóvá egyrészt a szabadság érzése, amely mind folyamatát, mind eredményét tekintve mindenféle művészetben bennerejlik – hiszen a szellem csak itt terem valóban *ex solis suae naturae legibus* –, másrészt csak ezáltal jelenhet meg az életfolyamat tartalma – amennyiben tisztán természetyszerűségében és világba-fonódottságában lép fel – a műalkotás ősfarmájaként.

A tisztaság és az ártatlanság érzése, amelyet a művészet alapvető jellegzetességének tarthatunk, bizonyára a művészetnek a világodottságoktól való fent jelzett függetlenségével függ össze, amelyeknek problematikájába és értékesetlegességébe alkalmasint a látást és a hozzá kapcsolódó tevékenységet is mintegy belemossuk. A művészet a leg-visszataszítóbb jeleneteket is ábrázolhatja: mindazonáltal csak annyiban sajátja ez a jelleg, amennyiben megélt, amennyiben tehát tartalma teljesen más meghatározás alá esik, mint a pusztá látás. A művészet említett tisztaságát valószínűleg hamisan ítéljük meg, ha pozitív érülethez kapcsoljuk, – ahogy pl. az erkölcsi vagy a vallási tisztaságot. Ez utóbbiaknál az élet tisztaságáról van szó, a művészet esetében ezzel szemben az élettől való megtisztultságról. Ezért tiltakoznak a művészek a moralizálás vádjá ellen: egyáltalán nem érzik találva magukat azoktól a szemrehányásoktól, amelyek csak az *élet* formájára vonatkozhatnak. Hiszen közömbös, hogy mennyi élet áramlik be a művészi alkotófolyamatba, és hogy mennyi áramlik ki belőle: mint művészi alkotófolyamat le van oldozva az életről (amelyen belül a látás mindenestre csupán egy

mozzanat a többi között), egyfajta látásmód, és a látásnak „tisztá”, azaz minden élet-szövedéktől elválasztott teremő konzekvenciája.

A művészi szemlélet – a szemlélési folyamatnak mint olyannak a háborítatlan uralma – egyáltalán nem fogható fel absztrakciónak, sokkal inkább a gyakorlati-empirikus szemléletet kéne annak tartanunk. Hiszen éppen azért kell ezt a *szemléleti* jelenségek mint olyanok minden más esetétől és konzekvenciájától elhatárolnunk, mert a dolgok nem-művészi képbe egyáltalán nem szövednek szemléleti beállítottságok, asszociációk, centrifugális jelentések, és mert, mint a sok-sok koordinált eszköz egyike, csupán gyakorlati célokat szolgál; a gyakorlat nem használja fel az egész dolgot, hanem szemléletének csak azt a darabját, amely teljesen másfajta céljaihoz szükséges.

A gyakorlati összefüggésekben a szemlélt dolog az élettotalitással forr egybe, és éppoly kevésbé számít töredéknek, ahogy egy élő tag sem az élő test „töredéke”; a művészet területén azonban, tisztán szemléletként, pusztá töredéknek számít, olyan-nak, ami szemléletté válásának lehetséges totalitásából való levonása által jött létre. De a műalkotásnak ez az értelmezése azt is érthetővé teszi, miért kevésbé megtevesztő a műalkotás, mint más valóságképek. Tárgyunkhoz való viszonyunkat („helyesként” vagy „tévesként”) értelmezzük, és bármilyen garanciákkal bátyázzuk is körül, soha nem zárható ki az a lehetőség, hogy megféléseünkben tévedjünk. Kétségtelen, hogy a műalkotás is magába illeszti az objektumot, és a maga gondosan ápoló anyagává teszi. De ha ez egyszer már végbement, a művészeti alkotás teljesen visszahúzóódik önmagába; a továbbiakban minden saját egyéni formája alapján történik, és semmi nem áll vele szemben, amihez hasonlítható lenne, vagy ami (ahogy ezt a relációt egyébként hívni szokták) művészi jelentését bármilyen módon érintené. Csak az *élet* művészen kívüli érdekei tehetik a műalkotásnak a modellhez való morfológiai viszonyát fontossá. Mivel azonban a műalkotás tiszta értékét egyedül immanens művészeti minőségek adják, és a külső objektumról mint olyanról, mint valóságról, semmit nem akar mondani, egyáltalán nincs is lehetősége rá, hogy a valóságot illetően tévedjen; itt hiányzik az a korreláció, amely által a műalkotás illúzióvá válhatna, és amely a valóságelképzelés vonatkozásában (mind az életben, mind a tudományban) a tévedés lehetőségét hordozza.

A reális, az életbe beleszövedő kép *művészi képbe* való átfordulásának radikalizmusát – művészi képbe, amely a megélt valóság szemléletet a tiszta szemléletforma, ennek belső törvényei és ingerei szolgálataiba állítja, és éppen ezáltal engedi az egyáltalában vett műalkotást mint olyat is létrejönni – egy periférikus és difficilis eset kapcsán is éreztetni szeretném.

Az ősi japán teácsészék (amelyek ma már múzeumi tárgyak) gyakran finom arany vonalakkal vannak behálózva, amelyekkel repedéseiket vagy töréseiket reparálták. Az európai szem számára ezek a kőedénydarabok eleinte rusztikusnak hatnak, sőt durvának és esetlegesnek, és csak hosszabb ismerkedés során tárul fel szépségük és művészi mélységük. De akkor sem a szokásos értelemben vett „műalkotásokként” jelennek meg előttünk, hanem úgy hatnak, mintha közepén állnának a véletlenszerű természeti tárgy és a stilizált műalkotás között, és jellegzetes egységformájukat európai esztétikánk nem tudja kategóriába foglalni. De nem is a naturalista művészet szintézisformájával állunk szemben, hiszen nem az ábrázolt tartalom, hanem a képződmény közvet-



len létezése a természetszerű. Színhatásában és megmunkáltságában mindig természeti benyomást kelt: egy kőre, egy halpikkelyre, fakéregre vagy felhőfoslányra emlékeztet; mindazonáltal mégsem naturalista utánzat, hanem – mivel ezt az idegenszerű benyomást csak szimbolikusan fejezhetjük ki – azt az érzést kelti, mintha a természet az optikai és a taktilis elemeket, amelyeket az említett tárgyakból előcsal, bármelyik variációban, egy japán kezét felhasználva fejlesztette volna ki. Miközben mármost bennük a repedések és a lyukak valami tisztán természetileg véletlenek, és kezeletlen állapotukban magátólértetődően így is hatnak, az őket követő aranyvonalak (egyfajta praesabilitata harmonia-nak megfelelően) meglepően sok esetben, mind az irányra, mind pedig a felület felosztására nézve, egyfajta valóban elragadó, művészileg teljesen tökéletes képet adnak, annyira tökéletes képet, hogy legtöbbször nem is nagyon akarunk hinni a repedések véletlenszerűségében.

Elvünk talán sehol sem jelenik meg markánsabban, mint éppen itt, ahol a művészi folyamat a lehető legszorosabban a természet-látáshoz csatlakozik, és szabadsága csak az aranyvonalak szélességének, domborúságának és tónusának megválasztásában nyilvánulhat meg. A lehető legközvetlenebb módon fordul itt át az, amit a művész lát, abba, amit tesz. Mindazonáltal a benyomásnak a természetileg meghatározott empirikusból a kétségtelenül művészi-formaiba való átfordulása egyértelműen kifejezésre juttatja, hogy itt valamilyen elvi fordultnak kellett bekövetkeznie. Amíg a csésze repedése a maga eredeti formájában áll fenn, optikai képét is csak a szintetizáló látási folyamat hozza létre: így kizárólag tisztán természetileg, és tekintetünknek a természetileg adotttal való összefonódottsága által meghatározott. A továbbiakban azonban az így létrejött optikai forma átveszi a művészi aktivitás irányítását. Ha az adott valóság látása (életünknek a vele való összefonódása által meghatározva) a művészet ősforrása, és művészet csak annyiban jön létre, amennyiben a látás leoldódik erről az összefonódásról, és a teremtető ember életét már eleve a maga autonóm ritmusa alapján szervezi, – akkor éppen ez következett be az empirikus, a valósággal való összefüggésében észlelt vonalkép vonatkozásában, amely a keramikus művész számára csak azért válhat zsinórmértékké, mert azt akarja, hogy a csésze így nézzen ki. A műalkotás a látott képnek a gyakorlati élettől való emancipálódása által jön létre, és ez az emancipálódás mármost egy új, a látás funkciójának engedelmeskedő kép megformálásában válik igazán produktívvá.

Ha ez a tényállás igaz, megoldódik az a gyakran emlegetett paradoxon, hogy a természet minden korszak számára olyannak látszik, amilyennek művészei mindenkori művészete azt előírja: a valóságot nem „objektíven” látjuk, hanem a művészek szemével. Mindegy, hogy ez-e a teljes igazság, – mindenesetre van benne igazság. Annak lehetősége azonban, hogy a művészet határozza meg látásunk módját, végülis azon alapul, hogy a művészetet meghatározza a látás. Csak miután világban való létünk kialakította a látást, a művész csak ezután emeli ki a látásfunkciót ebből az összefüggésből, és alakítja különös tehetséggé, – olyan önértékű képességgé, amely a dolgokat egy csak a látás által megteremtett összefüggésbe képes helyezni.

És mindez mármost visszahat az empirikus-világszerű látásra: a művészetnek a maga vitális ősfarmájából való létrejötte során az a híd is kiépül, amely aztán ismét összekapcsolja a művészetet az élettel. Mindannyian preegzisztenciális festők va-

gyunk; ezért vagyunk képesek arra, hogy miután a tényleges festők kiépítették számunkra az utat, kövessük őket. A művészek csak ritkán tévednek el, – ahogy a tudósok is, akik, ha a tapasztalat rendelkezésükre áll, ebből a tapasztalatból könnyen eljutnak a kauzalitáshoz, mint valamiféle tisztán önálló képződményhez, – mindez azonban csak azért lehetséges, mert maga a kauzalitás formálta meg ezt a tapasztalatot. A művészek nem kényszerítenek minket – ahogy a fenti paradoxon (ha a pusztá jelenséghez tartjuk magunkat) kimondja –, hogy egy általános, nem-művészi szemléletforma helyett – amellyel nélkülük a valósághoz közelítenénk – a sajátos, tisztán művészi szemléletmódot kövessük, csupán egy apriorinak a mindig különös formáját (amely a maga nem művészeti funkcionálásában amúgy is a művészet ősfarmája) határozzák meg. Mindez persze nemcsak a festészetre áll, hanem jól láthatóan pl. a költészetre is. Ha úgy érzünk, és úgy értünk meg dolgokat, ahogy a költők ezt számunkra elő-éreztek és előre-élték, akkor éppen erről van szó, hiszen a belső világ kiképzésében azok a kategóriák már eleve közrehatottak, amelyek a lelki anyag kioldása és önhatalmúvá formálódása folyamatában magát a „művészetet” is létrehozták.

Hiszen amit a szemléleti művészetekkel kapcsolatban mondtam, az a költészetre is igaz: mindannyian preegzisztenciális költők vagyunk. Csak arról nem szabad itt sem megelégedoznünk, hogy ez a kifejezés ante datált, hiszen a kérdéses formák – az empirikus-gyakorlati életen belül hatva – még nem alkotnak művészetet, a művészetnek még csak egy „darabkáját” sem; nem fokozati, hanem lényegi másság kell ahhoz, hogy művészetté váljanak. A líra vonatkozásában mindenekelőtt a nyelvi kifejezésre kell gondolnunk. Ha a nyelvet pusztán olyan eszköznek fogjuk fel, amely az egyik személynek a másikkal való megértetését szolgálja, úgy tűnik, ebben a logikai folyamatban semmiféle művészszerűségnek nincs helye. Ez a helyzet ott, ahol csupán egy meghatározott tudattartalomnak egy másik tudatba való mintegy mechanikus áttöltéséről van szó, és ahol – intenciója szerint – az egyik embernek a másikhoz szóló beszéde semmilyen sajátos funkcióval nem rendelkezik. Ilyen esetekben természetesen megfelelő a távirati stílus. De már a beszéd céljai (a szóbeli ugyanúgy, mint az írásbeli beszédé), az előidéző és az előidézett képzet tartalmi megegyezésén túl, a felvevő lelki mozgásait is meg szokták követelni, amelyek logikailag nem kényszeríthetők ki, és – noha a hallottaktól ösztönözve – a tiszta dologi tartalom reprodukciójánál jóval nagyobb mértékben a hallgató spontaneitásán alapulnak. A hallgató a hallottakat egy bizonyos hangoltságban fogadja be: mély benyomást tesznek rá, vagy ellenkezőleg, csak egy pillanatig időznek benne; neki kell a helybenhagyás, a meggyőződés különös reakcióihoz, a gyakorlati konzekvenciák levonásához eljutnia, – mindezek logikailag nem a pusztá tartalomtól következnek, hanem mint valami újak és mások nagyrészt attól a formától függenek, amelyben ez a tartalom felkínálásra kerül.

Ha egyszer a „zene” fogalmát a lehető legtágabb értelemben fogjuk fel: mint a megnyilvánulás ritmikáját, mint az érzésnek a fogalmi rögzíthetőségen túli rezgését, mint a felkínálásnak a felfogóerőnk számára lekívánatosabb időbeli és dinamikus rendjét, mint egy lelkiállapotnak a közvetlen és folytonos átvitelét, amely egyébként a szavakban és a fogalmakban csak részlegesen és mintegy átszerkesztetten közvetíthető, – ha mindezt mint megnyilvánulásaink „zenéjét” fogjuk fel, azt minden esetben a gyakorlati célszerűségre vezetjük vissza. A költészetben azonban ez a forma önértékké vá-

lik; a szóalak már a megkívánt teljesség elérésével elnyeri értelmét, nem csak akkor, ha eszközként a rajta kívül fekvő célokhoz alkalmazkodó életbe helyeződik bele. Schopenhauernek ezért csak az élet felől nézve van igaza abban, hogy „a művészet egyáltalában a célokban rejlik”, – hiszen a művészet az életértelem vonatkozásában egyáltalán nem „cél”. A teleológia életkategória, nem pedig művészeti. Minden további nélkül belátható, hogy az említett formák, mielőtt az autonómiába-fordulást megélték, alkalmazási területüket sokkal konzekvensebben, egységesebben és radikálisabban átalakítják, mint ahogy vitális funkciójukhoz kötötten ez lehetséges lenne. Hiszen vitális funkciójukban a formák a pusztá eszközszerűség esetlegességével rendelkeznek, mások által előírt követelmények állandóan megtörik őket, és nem jutnak önmagukon nyugvó, önértékű fejlődéshez: töredékszerűeknek kell maradniuk, – persze nem az élet álláspontja alapján, amelyből valóságuk fakad, hiszen az élet folytonos áradatában feltehetőleg mindegyikük pontosan a maga hatékonyságának a mértéke szerint tölti be szerepét és a maga mértéke szerint jogosult, és túlzott jelentőssé-válása a tőle megkövetelt nem teljesebbé, hanem fogyatékosabbá tenné. Csak az új képződményhez képest (amely a maga önhatalma által jön létre), a művészethez képest jelennek meg az egyes életmozgások említett formái töredékeknek. Hogy oly gyakran hallunk az életről mint töredékről beszélni, amely csak a művészetben kerekedik késszé és egésszé, annak igaz értelme éppen ebben a formaelvben rejlik: a műalkotás csak azért lehet egész és elvileg önmagában teljes, mert teljes egészében olyan normák alakítják, amelyek megvalósulásukkal önmaguk értelmét maradéktalanul kimerítették, – miközben ezek mégis valami magasabbnak, az élet normájának mint olyannak vannak alávetve, amely számukra csupán változó és korlátozott megvalósulást enged; az egészként létező élet töredéknek mutatkozik, amennyiben részeinek mindegyike – autonóm teremtésében kieteljesülő formája felől nézve – természetesen csak egy töredékes rész. Ebből adódik, hogy fogyatékos művészetről két teljesen különböző értelemben beszélhetünk. *Fogyatékos* a művészet, ha jóllehet a művet teljes mértékben művészi intenció alakítja, és a mű mindvégig az autokratikus művészeti formák szigorú körülhatároltságán belül marad, – mégsem felel meg a művészet *immanens* követelményeinek: érdektelen, banális, vagy erőtlén. És létezik *fogyatékos művészet*, ha a mű, végletes károsodást talán nem is mutatva, még nem teljesen szabadította ki művészeti formáját az élettől való szolgai függése alól, ha még nem ment végbe abszolút mértékben e formáknak az eszközszerűségükből az önértékűségükbe való átfordulása. Ez az az eset, amikor valamiféle tendenciózus, anekdotikus, érzékileg excitatív érdek uralkodik az ábrázolásban. Ettől persze még lehet a műnek komoly lelki vagy kulturális jelentősége; hiszen ez utóbbihoz nem feltétlenül szükséges, hogy meghatározott kategóriák fogalmi tisztaságához kapcsolódjon. De mint művészet fogyatékos marad, amíg formái bármit is éreztetnek annak jelentőségéből, hogy az élet áramlataiba illeszkedik, – bármilyen mélyen és átfogóan emelte is magába ezeket az áramlatokat.

A költészet vitális formája mármost korántsem korlátozódik a nyelvi kifejeződésre. Ellenkezőleg, a látás belső és tartalmi artikulációja, amelynek segítségével a költői teremtés végbemeleg, számtalan lelki aktusban „testet” ölthet, – az élet anyagát ezek felhasználásával igazítjuk az élet céljaihoz. Csak néhány példára szorítkozom. Mindigis az egyáltalában vett művészet sajátosságai közé sorolják (itt persze csak a költészetről

beszélünk), hogy nem az emberi egzisztenciák izolált individualitását, hanem valami-féle általánosságot, az ember-mivolt típusosságát ábrázolja, hogy számára ez vagy az az individuum csak valamiféle kép, vagy név lehet. Távolról sem biztos, hogy mindez elfogadható-e; mindenesetre, ha és amennyiben ez a helyzet, ez a körülmény látszólag ellentétbe állítja a költészetet a praxis eljárási módjával, amely az emberi jelenségeket a maguk valóságában, vagyis mindenkit mint individuális lényt, a maga meghatározottságának, pozíciójának, életértelmének egyediségében ragadja meg. Ezáltal azonban az emberről kialakított képünk, amelyet éppen gyakorlati vonatkozásai figyelembe vételével formáltunk meg, semmiképp sem látszik eléggé karakterisztikusnak. Ritkán tudatosítjuk teljesen, mennyire általános körben generalizáljuk és tipizáljuk az embereket, akikkel dolgunk van. Mindenekelőtt külsőleges, szociális tekintetben. Ha egy katonatiszttal vagy egy pappal, egy munkással vagy egy professzorral (nem foglalkozásai ügyeiben) érintkezésbe lépünk, őket nem egyszerűen individuumokként, hanem szinte magától értetődően ezeknek a generális állás- vagy foglalkozásfogalmaknak a példáiként szoktuk kezelni, és pedig nemcsak úgy, mintha ezek az egyénfeletti meghatározottságok a személyiség reális, és természetesen nem elhanyagolható elemeiként lennének hatékonyak. Meghatározó mozzanatként emelkednek az áradó életegység fölé, noha egyébként harmonikusan, a többi elemmel koordinálódva az életegységbe illeszkednek bele; ezek adják itt az érintkezés tónusát: nem a tiszta individualitást látjuk, hanem mindenekelőtt (és néha kizárólag) a katonatisztet, a munkást, olykor a „nőt”, stb., és a személyes meghatározottság gyakran csak mint ennek az általánosság-nak a speciális különbsége jelenik meg. Társadalmi érintkezésünk másokról kialakított képzeink eme struktúrája alapján megy végbe. De éppígy: ez a struktúra a szűkebb értelemben vett személyes sajátosságokat is maga alá szorítja. Bármennyire döntőnek is érezzük a páratlanságot és a természettel való kielemezhetetlen egységet; – mégha olyképpen képzeljük is el, hogy éppen a természettel való gyakorlati viszony hordozója, az individuum minden ineffabilitása mellett is még mindig valamilyen pszichológiai általánosság-fogalom tartalmaként, vagy ilyenek szintéziseként jelenik meg: okosként vagy butaként, álmatagként vagy energikusként, derűsként vagy szomorúként, nagyvonalúként vagy pedánsként, vagy ahogy a generalizálások egyáltalában megjeleníthetők, a generalizálások, amelyek éppen általánosságjellegük folytán mutatják, hogy mindig valamilyen ellentétpár osztozkodik egy fundamentális lelki energia lehetséges irányain.

Tudatában kell lennünk, hogy az ilyen általánosságoknak egy mégoly átfogó hal-maza sem alkot olyan koordináta-rendszert, amelyben az egyéni személyiség egyértelműen rögzíthető lenne, és hogy ezekkel az általánosításokkal korántsem szakíthatjuk el a személyiséget legsajátabb gyökereitől; – az élet gyakorlatában mindazonáltal az individuálisnak az általánosba való ilyesforma átfordítását mégsem kerülhetjük ki. És végül, a másik emberről alkotott képzet a másik ember tulajdonképpeni realitásának az átformálását is magában rejt, ami ezáltal mintegy az ellentétébe fordul át. A velünk szemben álló embernek a realitását (alkalmasint még saját magunk realitását is) elkerülhetetlenül úgy észleljük, hogy az egyenként megjelenő egyedi vonásokat egyfajta összképpé egészítjük ki; hogy lényegi jegyeinek egymásutáni kibontakozását a „karakter”, a „személyes jelleg” egyidejűségévé projiciáljuk; s végül, hogy a kvalitatíve hiá-



nyost, csonkát, kifejeletlent, a személyiséget csak sejtetőt mintegy az abszolútságig fokozzuk; – mindenkit olyannak látunk (persze nem mindig, de bizonyára gyakrabban, mint ahogy tudatosítjuk), amilyen akkor lenne, ha úgyszólván teljesen önmaga lenne, ha jó vagy rossz irányban természetének, lényegének minden lehetőségét megvalósítaná. Mindannyian töredékek vagyunk; nem csak egy társadalmi típus, nem csak egy általános fogalmakkal leírható lelki típus töredékei, hanem úgyszólván annak a típusnak a töredékei is, ami egyedül mi magunk vagyunk. És mindezt a töredékességet automatikusan a másik ember pillantása egészíti ki azzá, ami egyébként teljesen és tisztán sohasem vagyunk. Miközben az élet gyakorlata arra látszik szorítani, hogy a másik ember képét csak reálisan adott elemekből próbáljuk meg összeállítani, ha jobban megnézzük, ez a kép éppen a fent említett kiegészítéseken nyugszik, valamint – ha úgy tesszük – annak a típusnak az általánosságához közelítő idealizálásokon, amelyben másokkal osztozunk, vagy annak, amelyben senkivel sem osztozunk. Így aztán – ahogy felfogásaink empirikus relativitása mindenütt két abszolútság között helyezkedik el – a másik embert mindig az általánosság abszolútsága és saját egyéni szubjektum-szerűsége közé állítjuk, – amelyek egyikének sem felel meg valójában.

Semmiféle további fejtegetés nem szükséges ahhoz, hogy kimutassuk: mindenféle költői, és egyáltalában, művészi emberábrázolásnak a prototípusa éppen a felfogásnak ez az életfolyamatban mindenütt jelenlévő módja. A szociológiai és pszichológiai értelemben vett általánosítások teremtik meg azt az alapot, amelyre az érintkezés és a társadalmi viszony támaszkodik; az individualitásnak ez a perfekcionált képe bizonyos mértékig sémául szolgál, amelybe a személyiség empirikus vonásait és cselekvéseit (mindegy, hogy tényleg erre vezethető-e vissza) behelyezzük, és ez teszi csak számunkra az embert számításaink és elvárásaink szilárd tényezőjévé.

A művészi kép ehhez képest teljesen másképp jön létre: itt többé már nem arról van szó, hogy ezeknek a kategorizálásoknak a felhasználásával tegyük a másik embert életfolyamatunkba illeszthetővé; a művészi szándék arra irányul, hogy az emberi karakternek, az emberlét lehetőségének a maga sajátos formáját megadja. A legtokéletesebb költői alkotásokban, amelyeket ismerünk, Dante és Cervantes, Shakespeare és Goethe, Balzac és C. F. Meyer alkotásaiban, ezek olyan egységben jelennek meg, ami csak az itt jelzett ellentétes mozzanatok egyidejűségéként fogható fel: ezek az alkotások egyrészt teljesen általánosak, mintha az individuum, amelyre vonatkoznak, beleolvadt volna egy típusos kontúrbá; bennük csak az emberiség általános életének érverése érzékelhető; másrészt egészen addig a pontig leásnak, ahol az ember végül teljesen önmaga, le a forrásokig, ahonnan élete a maga abszolút önmagára-állítódottságában és felcserélhetetlenségében ered, és amelyből kiindulva aztán egyedül a maga empirikus alakulása alapján éli meg másokhoz való hasonlóságát és általánosíthatóságát.

Egy teljesen más területről származó, másik esetet is megemlítek. Az érzületkategorikák közül (amelyeknek perspektíváin belül az életmateria megjelenik) a költészet kettőt szemelt ki, hogy a többinél gyakrabban öntse művészi formába: a vágyakozást és a rezignációt. A beteljesülés pillanatai, amelyekben az életakarat és tárgya közvetlenül áthatják egymást, a költészetben nemcsak ritkábban fordulnak elő, de még ritkábban nyernek valóban művészi megfogalmazást. Ennek az lehet az oka, hogy a vágyakozás és a rezignáció (vagy egyszerűbben szólva a remény és a lemondás) olyan távol-

ságtartás-mozzanatot hordoznak, amely a művészeti távolságtartásnak és objektiválásnak mintegy előképe. Ha nem csalódom, a nyelvhasználat affelé hajlik, hogy a vágyakozást és a rezignációt „költői érzületeknek” tartsa és nem tudom, mivel magyarázhatnám ezt az affinitást, ha nem az élet kiteljesedett egész-mivoltától való sajátlagos távolsággal, ami jellemzi őket. A vágyakozás és a rezignáció vonatkozásában az időfolyam – mégha teljesen különböző értelemben is – bizonyos mértékig nyugalmi helyzetbe jut; a lélek valahogy mindkettőnél tülelmelkedik az idői kötöttségen (ahogy ezt egy vonatkozásban Goethe megfogalmazza: „Ami az enyém, messzetűnni látszik, és az lesz valós, ami elillan”), és ezzel éppúgy megteremti az időhöz való művészeti viszony ősfarmáját, ahogy az eredetileg teljes életből való kiszorultság (amely mindkét affektusban jelen van) azt a művészet előttes szférájába állítja. Mindazonáltal e látszólag különleges kontinuitáson belül radikális fordulat megy végbe: a valóságos életben az váltja ki a vágyakozást és a rezignációt, hogy az élet intenzív közvetlenségétől elszakadtunk, – a költészetben fordítva: azért kutatjuk különös előszeretettel ezeket az affektusokat, mert éppen ezek teremtik meg számunkra a művészileg megkövetelt distanciát. Ez az affektus mármint, amelyet az élet mint az érintetlenségnek, a távolságtartásnak az eredményét hozta létre, a maga részéről most azért válhat centrummá, mert ez felel meg leginkább a művészet előírásainak.

A távolságtartás más vonatkozásban is fordulópontot jelent az empirikus élet és a költői idealitás között. Gyakran emlegetik, hogy a múlt személyei és eseményei különösen előnyösen használhatóak fel művészi ábrázolásra, mind az eposzban, mind pedig a drámában. Ténylegesen már az a mód is a művészet ősfarmájaként fogható fel, ahogy a múlt mint olyan számunkra megjelenik: a gyakorlati érdekekről való leoldozottság, a lényegesnek és a jellegzetesnek a háttérbe szoruló jelentéktelenségek mögüli felragyogása, az az erő, amelyet a szellem (egészen másképp, mint a közvetlen valóság vonatkozásában) a matéria elrendezésében és képpé formálásában mutat, – a történeti emlékezetnek mindezek a vonásai a művészet lényegi alakítóivá válnak, amint az adott anyaghoz idomulnak. Ugyanez megy végbe, csak kevésbé végletes formában, a történetírásban mint tudományos képalkotásban is. A történetek megélt anyagát a történetírás is ugyanilyen kategóriák segítségével formálja ideális, az életen tülelmelkedő képzödménnyé; csak benne a *tartalom* nagyobb igényeket támaszt a véglegesen megformált eredménnyel szemben, mint a művészetben: éppen ezért a történetírás átmeneti formát képez az élményszerű emlékezet (amelynek kategóriái embrionális állapotban vannak meg benne) és a (historikus) költészet között. A történetírás és a művészet közti kapcsolatot úgy szokták felfogni, mintha a művészi formák és minőségek magáértvalóan már eleve adva lennének, amelyeket aztán a történeti kép felvázolására használnak fel. Pszichológiailag, vagy a két terület genezisést illetően lehet ez a helyzet, de az ideális lényegi kapcsolat más természetű. Hiszen itt a történelem nem csak tudományosan-módszertanilag vizsgált valamiként jön számításba, hanem annak előképéként is, ami számára a formákat szolgáltatja: a megélt és zárt képekben áthagyományozott múltnak az egész életünkön töretlenül végighúzóódó megjelenítése. És ez a szakadatlan élmény nem előfeltételez semmiféle művészetet: közvetlenül ama kategóriák által meghatározott, amelyek az életet szolgálják, és töredékesek, és csak akkor hozzák létre a művészet területét mint olyat, ha középpontivá válnak, és az anyagot maguk alá rendel-

lik. E felől a legvégső réteg felől nézve nem a művészet a történelem kötőanyaga, hanem fordítva: a történelem, a maga legsajátosabb szükségszerűsége folytán jelenik meg a művészet második ősfarmájaként, aholis az első a történeti emlékezetnek az életben belül létrejövő formája.

Ha az élet és a művészet viszonyát ebben az alapformában ábrázoljuk, megbékélésre jut a motívumoknak illetve elrendeződéseknek az az ellentétessége, amely az eszme lényegi természetét belső ellentmondással fenyegeti. Ha változó történeti-pszichológiai teljességgel is, mind a művészet, mind a tudomány, mind a vallás fejlődése a természetes empirikus élet folyamatai alapján, illetve azokon belül követhető nyomon; az ideális képződmények észrevétlen átalakulások folyamatában emelkednek ki a nem-ideális képződményekből; az egyes jelenségeken mint olyanokon nem látszanak abszolúte éles törések, elvileg nem jelölhető meg az átfordulás pontja. Ennek ellenére ragaszkodnunk kell ahhoz, hogy a fordulat elvben fennáll, hogy a művészet, és egyáltalában az eszme, önnön fennállásának értelmét és alapját éppen abból meríti, hogy ő maga az életnek ez a „másikja” (Andere), hogy lényege szerint nem más, mint az életből, az élet praxisából, annak véletlenszerűségéből, időbeliségéből, a célok és az eszközök végnélküli összekapcsolódásaiból való kiszabadulás. Ha mármost felismerjük, hogy mindezen közben olyan átformáló erők vannak jelen, amelyek az alakzatokat a maguk eszközkénti állapotából az átmeneti ponton egy másik állapotba juttatják: autonóm és végérvényes alakzatok kialakulásához vezető erőkké válnak, hogy ezek az önértékű, ideális képződmények létrejöhessenek, – akkor mindkét követelménynek eleget tettünk. Végére is, a külső jelenség felől megközelítve a dolgot, csupán arról van szó, hogy bizonyos állandóan jelen lévő és különböző mértékben mindig is ható átformálási módok válnak egyeduralkodóvá; ez teszi azt is érthetővé, hogy nem mindig vonható meg élesen a határ az élet és a művészet képződményei mint adottságformák között, hogy ezek itt is, ott is átnyúlnak egymásba, hogy pl. a mindennapok beszédnyelve észrevétlenül költészetté alakul, és ugyanígy: a látás empirikus formája művészi látásba fordul át. De éppen, mert lényegi különbség van az *intencióban*: hogy ezek a megformáltságok az életanyag és ennek átláthatatlan áramlása eszközének mutatkoznak-e, vagy fordítva, önértékeként magukba szippantják-e ezt az anyagot, és ezáltal végérvényes képződménnyé teszik-e, – nos éppen ezért a természeti-valóságos élet és a művészet közti különbség, sajátos értelme szerint, végeredményben radikális különbség. Mivel maga a folyamat egyik esetben sem más, mint egy meghatározott anyagnak egy meghatározott formába préselődése, és a különbség csak annyi, hogy minek kell eszköznek, és minek végső értéknek, tehát egyúttal tisztán bensőnek lennie, és csak ebben mutatkozik meg, hogy a formák az esetlegesből, a töredékszerűből, a heterogénből valami uralkodóba, teljesbe, végérvényesbe mentek át, – ezért a jelenségek kontinuitása többé nem áll ellentmondásban értelmük közvetítés nélküli átfordulásával, hanem éppen a kettő egyesülésében nyilvánul meg a viszony alapstruktúrája.

Persze ezáltal az is érthetővé válik, miért érezzük a kiemelkedő műalkotásokban fokozottabb mértékben azt, ami tisztán műalkotás. Ha a művészeti formák az élet mozgásaiból és produktivitásából erednek, az egyes esetekben annál erőteljesebben, jelentékenyebben, mélyrehatóbban fejtik ki hatásukat, minél szélesebb és gazdagabb az

élet, amely hordozza őket. Szükség van persze valamilyen közvetítésre is, amit talentumnak szoktunk nevezni: hogy ezek a formák nem csupán arra rendeltettek, hogy az életet szolgálják, hanem valamiféle individuális erő következtében egyáltalában képesek beteljesíteni a világanyag önhatalmú formáihoz való fordulást. E speciális talentum hasonló mértékével bírók esetében mármint az a döntő, mennyire intenzív és gazdag az ezekben a formákba beáramló élet. De most már nem árasztja el ezeket sajátos gyakorlati céljaival, hanem felgyülemlik bennük, úgyszólván átadja nekik erejét, hogy aztán ennek az erőnek a segítségével és mértékében fejtsék ki hatásukat a maguk törvényei szerint. Ha ez a megalapozó élet erőtlen és szűkkörű, csupán valamiféle modoros művésziesség, tisztán technikai teljesség jön létre. Ellenkező esetben viszont az a benyomásunk, hogy a mű összjelentése nem merül ki pusztán művészi értékében, hogy ezen túl valamilyen tágabb és mélyebb jelentés is meghúzódik benne. Ha mindez igaz, ez a benyomás nem a ható tényezők dualizmusára, hanem éppen fordítva, egységes fellépésükre utal. Az élet, a maga biológiai és vallási, lelki és metafizikai jelentésével együtt, nem a művészi formán túliból gyakorol hatást a műre; ezek a formák magának az életnek a formái, amelyek persze emancipálódnak az élet mint valamiféle teleológiai meghatározott folyamat alól, de dinamikájukat és gazdagságukat (amennyiben ezek valóban jelen vannak bennük) éppen ettől az élettől kapják. A több-mint-művészet, amely minden nagy műalkotásban megmutatkozik, ugyanabból a forrásból ered, amelyből maguk a műalkotások is (most már tisztán ideális, életmentes képződményekként) származnak. Ezekbe a belőle származó formákba (még ha azok végül is objektív, sajátosan egyéni jelentésükben hatnak is) az élet saját jellegzetességeit ülteti át, tehát rajtuk keresztül is meghatározható lesz, mint egy olyan valami, ami a formákon innen vagy túl áll; ugyanúgy öröklődik meg bennük, ahogy azok általa vitalizálódnak.

A vallási „világ” kialakulásával kapcsolatban ezen a helyen megelégedhetünk egy sajátos fejlődési folyamatra való utalással, és nyugodtan eltekinthetünk azoknak a kérdéseknek a tárgyalásától, amelyek a vallás „lényegére” vonatkoznak. Csupán azt kell rögzíteni, hogy a vallás *emberi* magatartásmód, – édesmindegy, milyen metafizikai összefüggésbe ágyazódik bele, mennyiben irányul valamilyen transzcendenciára, vagy mennyiben határozódik meg azáltal. Tényszerűen számtalan (részben a lelki életen belüli, részben emberek közötti) életviszony van, amely közvetlenül, önmagától vallási jellegzetességű, anélkül, hogy a legcsekélyebb mértékben is valamilyen tételes vallás által feltételezett vagy meghatározott lenne; a „vallási” kifejezés csak annyiban alkalmazható rájuk, amennyiben valamilyen egyébként ismert vallás analógiájára képzeljük el őket, és bennük – annak ellenére, hogy magánvalóan nem vallásilag, hanem tisztán vitálisan hangoltak – most már vallásinak nevezhető jellegzetességeket vélünk felfedezni. Ha az empirikus életben egy emberben „hiszünk”; ha a hazához vagy az emberiséghez, a „kiemelkedő” vagy a szeretett személyiséghez való viszonyunkban az alázatnak és a felmagasztalásnak, az odaadásnak és a kívánságnak, a távolságtartásnak és az egybeolvadási vágynak a sajátos keverékét vagy feszültségét megéljük; ha tulajdonképpen állandóan kiszolgáltatottnak is és autonómnak is, függőnek is és önértékűnek is tudjuk magunkat, ha nap mint nap homályos vágyak és a többi embernek való meg nem felelés rossz érzése hajt minket, – mindjárt előtérbe lép a vallás érzése, mivel



ezek az állapotok és affektusok, a maguk evilági táptalajukból kioldódva, bizonyos mértékig abszolútizálódnak, és önmagukra támaszkodva megteremtik a maguk abszolút tárgyát. Bizonyos, hogy ez a folyamat is pszichológiailag észrevétlen átmenetek formájában megy végbe, de végeredményben és lényegileg isten nem más, mint „maga a szeretet”; a hitnek és a vágnak, a reménynek és a függősegtudatnak a feltétlen tárgya; nem olyan valami, amivel eggyé válni akarnánk, és amelyben kielégülést keresnénk. Mivel ezek a szenvedélyek – a földi élet felől nézve – , tárgyatlanná válva, a végtelenbe sugárzódnak ki, ezért nevezzük tárgyukat, illetve azt az abszolútumot, amelyre kisugárzódnak, istennek. Talán itt megy a legtökéletesebben végbe a formába való átfordulás: a formák magukba emelik az életet, hogy tartalmainak közvetlen összhangot és melegséget, mélységet és értéket biztosíthassanak. Mindazonáltal eléggé megerősödtek ahhoz, hogy a továbbiakban már ne ezek a tartalmak határozzák meg őket, – tisztán ők maguk fogják az életet meghatározni; az általuk kialakított, az élet mértékei által már nem korlátozott tárgy veheti át az élet irányítását.

Az általunk ismert vallások történetének messze túlnyomó részében mindenféle vallási viszonyoknak (az áldozásnak, a rítusnak, a lelkesítő tevékenységnek, az imának, az ünnepeknek, az aszkézisnek, stb.) az az egyetlen értelme, hogy általuk isten kegyelmét elnyerjük, – legyen ez akár a földi élet meghosszabbításának, akár a síron túli élet elnyerésének a reménye. A maga hangoltsága, képződményei, technikája révén bármennyire különbözzön is ez a vallásosság a másfajta teleológiai eljárásoktól, végső elve szerint ugyanúgy koordinált, nem szakadhat el az a köldökzsinór, amely az élethez mint létalapjához köti, és bármilyen bensőséges, szublimált, fantasztikus tud is lenni az a „hasznosság”, amely ezeket a vallási magatartásmódokat jellemzi, e formák nem szakadhatnak ki teljesen a vitális-teleológiai összefüggésből. Ami az etnológia területén és az antik világban sokszor a csodálattal és nemegyszer az alázattal kapcsolatban feltűnik: hogy mennyire sűrűn vannak jelen (gyakran teljesen homogenizálódva) az életben vallási megfogalmazások, hogy mennyire sűrűn szövődnek az életbe, legalábbis mennyiségi értelemben, vallási elemek, – nos mindez éppen azzal függ össze, hogy a vallás még nem nyerte el az élet mindennapi kívánalmaival és érdekeivel szemben a maga tisztán magáértvaló létét; persze miután ez végbermegy, miután elnyeri egyéni és autonóm értelmét, megintcsak visszacsatlakozik az élet folyamatába. Az élet a vallást szervesen, mint formáinak egyikét hozta létre, de már eleve ez a forma határozza meg, hogy egy radikális átfordulás következtében a vitális összefüggésből kikerülve az önközéppontúság és az önértelemmel bírási állapotába jusson, és hogy ezáltal, a vallás eszméjén felépülve, egy egységes, önmagán alapuló világ létrejöhessen. Hogy az istennek csupán empirikus viszonylagosságok abszolútizálásai lennének, – az addig csupán aufklärta banalitás, amíg magáról az isteninek a lényegéről kell véleményt alkotni. Ha azonban az embernek az istenhez vezető útjára kérdezzünk – amennyiben ez az oda-fordulás az emberi-vallási területén realizálódik –, ennek döntő fordulópontja mindenestre a legbensőbb élet eme formáinak a maguk teleológiai, relatív tartalmaitól való elszakadása, és ezek abszolúttá válása; az a tárgy, amelyet ebben a tisztán ön-létben létrehoz, csak egy abszolút tárgy, az abszolútum eszméje lehet. A létre, vagy hitt meghatározottságaira vonatkozó kérdés nyitva marad, mint ahogy az is, nem marad-

tak-e vissza olyan meghatározottságok is, amelyek ezekre a formákra az empirikus összefüggésekből rakódtak rá, és amelyektől a velük fellépő idealitás-birodalom még nem szabadulhatott meg.

A vizsgálódást annak megállapításával kezdtem, hogy a „világ” egy olyan forma, amelynek segítségével a (valóságos, vagy lehetséges) adottságokat egységbe foglaljuk. Sőt, a csúcspfogalom alapján – amelyen ez az egységesülés végbemegy – az azonos materiából sokféle világ jöhet létre: a megismerés világa, a művészet, a vallás világa. Mindazonáltal a nyelvhasználat a világ fogalmát nem csak azon területek megjelölésére alkalmazza, amelyek eszméjük alapján önmagukon kívül semmik. A fogalomnak éppen ez a formai jellegzetessége engedi meg, hogy relatív totalitásokat, kis területű területeket is maga alá fogjon, feltéve, hogy e területek csúcspfogalma az egységesítés funkcióját ellátja. Így beszélhetünk a jog, a gazdaság, a gyakorlati-erkölcsi élet, stb. világáról. Ezáltal (az egységesen szétáradó értelem következtében) bizonyos lét-tartalmak zártáshoz, valamiféle autonómiához és belső önértékűséghez jutnak, ami e világok mindegyikét – ha lekicsinyítve is – ama mindentátfogó világ formai analogon-jává teszi. Ilyenné válnak akkor is, ha önmaguknak való elégséges voltukat és objektív egyéni jelentésüket csak az élet és az eszme közti kiegyensúlyozott körforgáson keresztül nyerhetik el. Mindezen világok materiája az élet összefüggésrendszeréből születik, az élet organikus erői és többé-kevésbé mindent átszövő teleológiai szükségszerűségei hozzák azt felszínre; az életégészen belüli szerepét olyan meghatározott, jellegzetes formákban játsza, amelyek teljes egészében vitális jelentésűek. Csak ha ettől a vitális értelemről emancipálódnak, akkor nyerik el önértékűségüket, akkor jutnak olyan értékhez, ami csak rájuk nézve az, ami, és aminek végső instanciája fogja sajátos értelmüket megadni, ekkor veszik fel magukba azokat az erőket és tartalmakat, amelyek az élet további részében bennük pulzálnak. Ezek mármint a maguk részéről az életanyag formálóiaként lépnek fel, amennyiben annak affinitása van velük szemben, és az életanyag világgá-válása jelenik meg most (mindenkori vezéreszméjének megfelelően) végérvényes téloszukként; fenntartva, hogy ezek az elvileg végleges világok – ahogy a fenti kiemelkedő esetekben – ismét az élet folyamaiba és fejlődési folyamataiba merülhetnek vissza. Megkísérlem ezt az elvet néhány parciális totalitással kapcsolatban felvázolni. Mindenekelőtt a jog világával kapcsolatban.

Alkalmasint nem vonható kétségbe, hogy az a magatartásforma, amelyet jogszerűnek és a jog által kikényszeríthetőnek nevezünk, lényegében már azokban a társadalmi állapotokban is megtalálható, amelyek a jog fogalmát és a csak vele lehetséges intézményeket még nem alakították ki. A csoportok önfenntartásában ez a „jog” vagy mint egyfajta ösztön és magától értetődően gyakorolt szokás, vagy mint büntetéssel-fenyegetettség volt jelen. Mindenesetre feltételezhetjük, hogy a társadalmi közösségek és az egyének közti efféle magatartásformát a helyes, a jogosult értelemben vett „jogként” értelmezték. A követelmény mindazonáltal nem a „jogból” mint valamiféle realitáson túli eszméből eredt; ez a követelmény és teljesítése a közvetlen élet funkciói voltak; ennek céljait követték a csoportok, ha olykor furcsa utakon is. Ezzel a reális életszövedékkel kapcsolatban nem téveszthet meg minket, hogy a tilalmak és a parancsok nagyrészt (sőt, valószínűleg döntő részben) vallási szankciókkal fenyegettek. Hiszen az ilyen primitív állapotokban a vallási jelenségek (a totem és az imádott ősök, a fétis

és a környezetet benépesítő szellemek) éppen ennek a közvetlen életnek az elemei; még a magasra kiemelkedő isten is sokáig a csoport egy tagja marad. Éppen mert a „helyes” magatartás normájában még az összes később differenciálódó szankció (az erkölcsi ugyanúgy, mint a jogi, a vallási ugyanúgy, mint a szokásjellegű) elválaszthatatlanul ott nyugszik, ez a norma, ahogy követése is, organikusan és szolidárisan, mint funkcióinak egyike, a ténylegesen lefolyó életfolyamatba ágyazódik bele. Magának a „jognak” a lényegi természete azonban egészen más. Mihelyt létrejön, legyenek tartalmi (amelyek ebben az értelemben magukba foglalják formáit) bármilyen „célszerűek” is, nem a célszerűség lesz megvalósulásuk értelme, hanem hogy jogot képeznek. Már nem valamiféle eszköz, vagy technika, ami a végcél szempontjából közömbös lehetne; célszerűségének továbbra is fennmaradó tudata olyannyira nem csökkenti a jogi követelménynek mint olyannak ezt az új abszolútságát, hogy ez a követelmény még a célszerűség tudatos tagadása mellett is megőrződik: fiat justitia, pereat mundus.

A szellemi világok legbensőbb lényegének egyik paradoxája figyelhető meg itt is: a jogkategória tényleges hatékonysága az életben és az életből fejlődik ki, de attól a pillanattól kezdve, amelytől most már fordítva, jellegzetességei alapján ő maga határozza meg az életet, egészen az élet tagadásáig elmenően önmagára alapozza függetlenségét, objektív létezésének értékét. Minden bizonytalansággal van értelme, hogy a „jogban megnyilvánuló társadalmi célról” beszéljünk. Ez azonban csak a jog tartalmi meghatározottságaira vonatkozik, és arra a tényre, hogy a kikényszeríthetőség szankcionált formája jelen van. Hiszen mindkettő – a társadalmi élet teleológiájából eredően – a fejlődés minden stádiumában közös. A belső lényegi értelmet illetően azonban ezek a mozzanatok radikális fordulatot mutatnak. Mihelyt azt mondjuk, hogy valamilyen sajátos „jog” van jelen, vagyis olyan, amelynek azért kell teljesülnie, mert jog, – mindenféle teleológia elmarad: a jog mint olyan öncél, ami csak homályos kifejezés arra, hogy a jognak éppenhogy *semmilyen célja sincs*. A tartalmaiban, szankcionáltságában, társadalmi hasznosságában megnyilvánuló kontinuitás sem leplezheti el ezt az elvi jelentőségű átcsapást. Nagyonis kimutatható, hogy alkalmasint minden primitív jog túlnyomórészt büntető jellegű. Valamiféle objektív rend eszméje (amelyre nézve az empirikus viszonyok csupán általa szabályozott részek, vagy példák) eredetileg igencsak távol áll tőle. Egy olyan egyszerű norma is, hogy a tartozást meg kell adni, eredetileg nem objektív igazságossági követelményként lép fel, nem egy értéklogika megkövetelt realizálódásaként, hanem a meg-nem-fizetésnek, mint az adós meg nem engedett szubjektív cselekedetének az üldözéseként. Még a későrómai jogban is megmutatkozik ez a jelleg, hiszen a tisztán magánjogi kereseteknél sem egyszerűen a kérdéses pénztartozás odaátélése történt meg, hanem a becsstelenség elítélése is. Azon elv helyett, hogy a szerződést meg kell tartani, – aholis a személyeket mint személyeket, noha jogok és kötelességek hordozói, a szerződés teljesen figyelmen kívül hagyja, és a processzus végülis kizárólag a megkötött szerződésre vonatkozhat –, nos e helyett csupán az a sokkal közvetlenebb, az életszövedékbe sokkal immanensebb módon beépülő impulzus hat, hogy a jogtalan tettet elkövetőt meg kell büntetni. A legszorosabban összefügg ezzel, hogy a jog, fejlődésének kezdetén, lényegileg a „béke” megóvására irányul, és mindenekelőtt a közösségnek az egyéni erőszakoskodásban és annak nem kevésbé erő-

szakos egyéni elhárításában megnyilvánuló veszélyeztetését törekszik elhárítani: béke-funkciója – így is lehet mondani – eredetileg hangsúlyosabb igazságosság-funkciójánál. A közösség élni akar: ebből az akaratból és ennek eszközeként képződnek ki azok a formák, amelyek az egyesek magatartásait szabályozzák. Mindez azonban még ennyiben az összelet teleológiáján belül marad, ugyanúgy, ahogy az individuális élet magatartásmódjait is az összelet célösszefüggései szabályozzák, – itt is gyakran olyasfajta kényszer segítségével, amelyet a személyiség centruma gyakorol a periférikus egyedi impulzusok felett. A jog itt az élet formájában jelenik meg, így egyénfelettinek kell lennie; tulajdonképpen nem más, mint – ennek az intenciónak extrém kifejeződéséeként – az életteleológia technikai jellegű immanens megnyilvánulása. Innentől lép fel először az eszme formájában, anélkül, hogy a jelenségformában bárminek is meg kéne változnia: eredetileg az igazságosság csak azért volt jó, mert az életet szolgálta, most azonban az élet azért jó, mert az igazságosságot szolgálja.

Hogy a jog milyen határozottan kiemelkedik az változó összelet szövedékéből, hogy mennyire önálló alapra helyeződik, azt mutatja a szokással és az erkölccsel szemben megnyilvánuló különbsége, azokkal a jelenségekkel szembeni különbsége, amelyekkel eredetileg egybe volt olvadva; vagy méginkább: úgy tűnik, mindenféle társadalmi-gyakorlati fejlődés kezdetén, mindenütt, valamiféle egészen általános norma állt fenn, valamilyen differenciálatlan tudata annak, hogy egyáltalában minnek is kell lennie, mi is a „rend” követelménye, – meg kell vallani, természetesen vallási színezettel, és csak fokozatosan különültek el egymástól és jöttek létre belőle a jog, az erkölcs, a személyes moralitás különös alakzatai.

Ugyanakkor az *erkölcs* tartós kapcsolatban maradt azzal az életvalósággal, amelynek teleológiai vonulataiból ez az általános imperatívusz származik. A szokás és az erkölcs semmiféleképpen nem szakadhat el a szubjektumoktól, akik nekik megfelelően élnek. Természetesen elképzelhetjük őket a szubjektumoktól elvonatkoztatva, anonim formában is, de ebben az ideális önállóságban eltűnik igazi értelmük; *elvekként* is csak annyiban érvényesek, amennyiben az emberek a valóságban nekik megfelelően élnek, mégha kivételesen is. Létalapjuk nem önmagukban van, illetve nem valamiféle ideális, az élettől független valamiben; feloldhatatlanul összekapcsolódnak az élet fennállásával és céljaival. Az eszmébe való átfordulás, ami az önálló, egységes „világ” formáját eredményezi, és ami a jogot is létrehozta, itt nem megy teljesen végbe. A szokás és az erkölcs továbbra is az élet szolgálatában maradnak, az élet szolgálatában, amellyel szemben a jog – eszméje szerint – szuverénné vált. Csak azt nem szabad persze itt sem elfelejtenünk, hogy a jog, noha eszméje szerint autonóm, és az életet meghatározó, másfelől mégsem lép túl az élet körén.

Sőt, még a gazdaság területén is (persze a nagy eltolódások és fedések következtében csak a differenciálni képes szem számára felismerhetően) képes egyik-másik objektív, egy meghatározott fogalom által egységesített terület arra, hogy egy elvi fordulat segítségével kivonja magát abból az eredeti életösszefüggésből, amelyből formája létrejött. Biztos, hogy nincs még egy olyan gyakorlati komplexum, amely a primér életfolyamatokkal annyira egybeolvadna, mindennapi kényszerű követelményeihez annyira oda lenne láncolva, mint a gazdasági. Az éhség, és a többi szóba jöhető szükséglet, kikényszerítette kielégítésük formáit és ezeknek a formáknak a leggazdagabb és

leg raffináltabb sokfélesége sem tesz lehetővé más értelmet, minthogy ezeket a szükségleteket lehetőleg célszerűen elégtésék ki. Hogy ennek során a gazdaság, annak esz-közértékei, de különösen a pénz, pszichológiailag végérvényes, önálló célokká nőhetik ki magukat, mindez – ahogy már jeleztük – egyáltalán nem jelent elvi fordulatot; minden ugyanazon a körön belül marad, csak a pszichológiai hangsúly változik. Alkalmasint azonban valóban végbemegy a teljes átfordulás; a gazdaság valóban magáértvaló világ lesz, – mihelyt egyfajta tisztán objektív, tárgyi-technikai törvényszerűségek és formák szerint működő folyamattá válik, amelynek vonatkozásában az eleven emberek csak a folyamat számára immanens, belőle szükségképpen következő normáknak a hordozói, illetve megvalósítói; a gazda és a vállalatvezető nem különbözik a munkástól vagy a kifutófiútól: mindannyian a termelési folyamat rabszolgái. Fejlődésének kényszerű logikája nem kíváncsi a szubjektumok akaratára, nem kíváncsi az élet értelmére és szükségleteire. A gazdaság saját kényszerpályáján mozog, teljesen úgy, mint ha az emberek egyedül óerte lennének, nem pedig fordítva, ő az emberekért. Az összes világok közül, amelyeknek formáit az életfejlődés magából és magában kidolgozta, és amelyek aztán központjukat önmagukban szervezték meg, és uralni kezdték az életet, nos e világok közül egy sincs, amely eredetét tekintve annyira kétségbevonhatatlan módon és elválaszthatatlanul a legközvetlenebb élettel lenne összenőve, egy sincs, amely ennyire tökéletesen az élet teleológiájához lenne kötve, még csak utalást sem engedve valamiféle ezen túli sajátos értelem meglétére; ugyanakkor egy sincs, amely eme átfordulás után, a maga kíméletlen objektivitásával, démoni erőszaktételé-vel (amely tisztán dologi logikáján és dialektikáján keresztül hat) annyira szembekerül-ne az élet tulajdonképpeni értelmével és sajátos követelményeivel – mint a modern gazdaság. Az életnek és az élettel-szembeniségnek (amely az élettől kapta célszerűen kiképzett formáit) a feszültsége itt végsőkig kiélezett formában jelenik meg, – persze úgy tragédiaként, mint karikatúraként.

Végül az etika területéről utalnék egy olyan jelenségre, amely az itt tárgyalt motívumot reprezentálja. A hipotétikus és a kategórikus imperatívusz közti kanti különbségtétel tulajdonképpen pontosan egybeesik az itt előadottakkal. Amit Kant szubjektív, erkölcsiségmentes ösztönzőnek (Triebfeder) nevez, pontosan az, amit a vitális teleológia mozzanataként említettem: egy természetes ösztön (Trieb), az empirikus életbeteljesítés maximumára törekedve, eszközt eszközre építve, amelyek közül nem egy tökéletesen megfelel a morál külsőleges gyakorlati igényeinek. Hogy néhány moralista szerint a „jól felfogott önérdék” azonos az erkölcsiséggel, az erre a mozzanatra alapozódik. De hogy az erkölcsiség mint eszme azáltal még nem valósul meg, ha a kötelességszerű úgy realizálódik, hogy az életfolyamat önmagából teremti elő az egyebek mellett kötelességszerű cselekedeteket, hanem csak azzal, ha a kötelesség önmagából, és egyetlen instanciaként határozza meg az életfolyamatot, – nos ezzel Kant a tárgyalt átfordulást a maga teljes radikalitásában kifejezésre juttatta. Mindez persze még nem jelenti a kötelesség-fogalom eme felfogásának, moralizmusa értékexkluzivitásának az elfogadását. A kanti megfontolásban mindenekelőtt nem játszik szerepet az a közvetítő mozzanat, amelyre itt utaltunk: számára pusztán véletlen és semleges egymásmelletti-ség, hogy a szubjektív-vitális célszerűségeken belül olyan cselekedetek is fellépnek, amelyek tényszerűen erkölcsileg helyesek. Megfogalmazásunknak egy ilyesfajta félre-

értelmezését (Sinnlosigkeit) azonban (amely a kanti felfogásnak mélyen pesszimista vonást kölcsönöz) nem engedhetjük meg. Biztos, hogy a két esetben különböző motívumok hatnak. Csakhogy – az egyes esetekben megjelenő véletlenszerűségeken túl – elvileg kapcsolja össze őket, hogy az élet a maga sajátos teleológiai szükségyszerűségei alapján hozza létre azokat a cselekvési formákat, amelyek körül, mint valami tengely körül, magának az életnek forognia kell, és hogy ezután ezek a formák egyeduralgó eszmeként jelennek meg, és az életet, valamint értékét most már önmagukból határozzák meg. Kant azt hitte, hogy az ideális meghatározások abszolútságát a vitális meghatározások relativitásával szemben csak úgy mentheti meg, ha viszonyukat teljesen véletlenszerűnek állítja be. De éppen ebben mutatkozik bizonyos bizalomhiány ama abszolútság létérvényét illetően. Ha teljesen biztosak vagyunk benne, és valóban az érület önértékűen döntő bensőségebe helyezzük, semmiképp sem lesz kevesebb attól, hogy az élet az abszolútság által meghatározott magatartásmódokat (előzőleg vagy ugyanakkor) a maga relatív összefüggéseiből már létrehozta, és hogy empirikusan, illetve pszichológiailag ezen magatartásmódok motívumai között ki nem kristályosodott átmenetek is vannak.

\*\*\*

Ezeknek a területeknek a tárgyalásánál nem azt kell kimutatni, hogy a döntő elv mindegyikükénél pontosan egyformán nyilvánul meg. Ellenkezőleg, minden területnek megvan a maga sajátos organikus egysége, amelyben a formai alapfolyamat tartalmán keresztül épül be a folyamat sajátosan differenciálódott karakterisztikumába. Egymással szemben csak a „hasonlóság” különös viszonya jellemzi őket; ez a kapcsolat nem egy adag hasonlóságból és egy adag különbözőséből áll össze, hanem sui generis jellegű.

Az itt tárgyalt motívum végső értelme – hogy a továbbvivő mozzanatot megemlítsük – valamilyen szerves viszony létrehozása pszichológia és logika között. Hogy ez éppoly kevésbé valószínűsíthető meg a pszichologizmuson belül, mint a logika önértékű területének bejárásával, az itt egyformán biztos, mint ahogy az is, hogy a két terület egymáshoz képesti véletlenszerűségének állítása sem tartható sokáig. Nem látok más kiutat, mint a metafizikait, amelyből – ennek a füzetnek az első tanulmányára visszautalva – az itteni összefüggéssel kapcsolatban az alábbiakat kell megjegyezni.

Ahogy az élet, a maga fiziológiai lépcsőfokán, nem más, mint valamiféle folytonos teremtés (Erzeugen), vagyis – tömörebb kifejezéssel – mindig valamiféle több-élet, úgy a szellem lépcsőfokán olyan valamit hoz létre, ami több-mint-élet: valami objektív, valami olyan képződményt, ami önmagában hordja jelentőségét és érvényességét. Az életnek ez az önmagán-túl-nyúlása nem valamiféle külső hozzátevődés, hanem sajátos közvetlen lényegének a megnyilvánulása; éppen csak annyiban nevezzük szellemi életnek, amennyiben ez jut kifejeződésre; maga az élet – túl minden szubjektív-pszichológiain – válik valami objektívvé, fejleszt ki magából valami objektívet. Ezen a ponton kell csak érinteni az alapgondolatot: hogy a teremtő élet (a teremtés eredményeként) mindig túlmegy önmagán; hogy a maga másikat állítja önmaga elé, és ezt az objektivitást ezzel saját teremtményeként, önmagával valamiféle fejlődési összefüggés-

ben állóként mutatja fel; hogy jelentéseit, következményeit, normáit ismét önmagába emeli vissza, és azok aszerint alakulnak, ahogy ő maga alakított rajtuk. Éppen azt nevezzük objektivitásnak, ami ezen az átfordulási ponton létrejön; ami a szubjektum vonatkozásában transzcendens, ami nem több, mint az élet puszta álruhája. Vagy méginkább: mindkettő, mint adottság, az élet fejlődésének egy-egy stádiuma, amint a szellemi élet is létrejött; az egyik stádiumon át kell mennie, hogy a másikhoz eljuthasson, – az egyiknek a másikra való visszahatásában azonban egysége mutatkozik meg. Egy relativisztikus folyamat során emelkedik a szubjektív pszichológiai történés fölé a tőle független objektív alak és igazság, norma és abszolútság, amíg ez is szubjektív valamiként lesz megismerhető, hiszen egy magasabb objektivitás fejlődött ki, – és így tovább, a kultúrfolyamat megragadhatatlan végei felé.

Persze ebben rejlik egész tragédiája is, a szellem tragédiája egyáltalában: hogy az élet igen gyakran fájdalmas összeütközésbe kerül a képződményekkel, amelyek mint merev objektivitások emelkednek ki belőle; nem talál bejárást hozzájuk, a maga szubjektív alakjában nem felel meg azoknak a követelményeknek, amelyeket alakjukban kifejlesztett. Éppen ez a fájdalmas bizonyítéka annak, hogy itt (a szó minden lehetséges értelmében) igazi objektivitásról, nem pedig annak pszichológiai alakjáról van szó.

Amit itt bemutatam, az az élet objektíválódásának csak néhány esete, néhány olyan folyamatnak a felmutatása, amelyben az élet olyan valamit hoz létre, ami szembenáll vele. Ezekben a folyamatokban mutatkozik meg egyértelműen, hogy a teremtő életnek a pszichológiai jellegzetességeken túlmutató, magánvaló, a reális élettől független metafizikai jelentése van.





**NYIKOLAJ BERGYAJEV**

**A SZUBJEKTUM ÉS AZ OBJEKTIVÁCIÓ**

Fordította: Farkas Zoltán

A fordítást az eredetivel egybevetette: Bagi Ibolya

**Nyikolaj Bergyajev** 1874-ben született Kijev mellett, orosz nemesi családban. a kijevi egyetem természettudományi, majd jogtudományi karának hallgatója volt. A marxi tanok iránti kezdeti lelkesedése után a vallásfilozófia felé fordult. 1908-tól Moszkvában élt, bekapcsolódott a vallásbölcseleti társaság munkájába. 1920-ban nevezték ki a moszkvai egyetem filozófiatanárává. 1922-ben emigrációba kényszerült. Rövid berlini tartózkodása után Párizsban telepedett le, ahol a „Puty” folyóiratot szerkesztette. 1948-ban hunyt el Párizsban.

### **Főbb művei:**

Szubjektivizmus és individualizmus a társadalomfilozófiában (1901)

Az alkotás értelme (1915)

A történelem értelme (1923)

Dosztojevszkij világképe (1923)

Az orosz vallásos eszme (1924)

Új középkor (1924)

A szabad szellem filozófiája (1927)

Ember és gép (1933)

Az ember szolgaságáról és szabadságáról (1939)

Az orosz eszme (1946)

Önismeret (1949)

I. A megismerés szubjektuma és az ember .....	217
II. Egzisztenciális szubjektum és objektiváció. Megismerés és lét. A létezés feltárulása a szubjektumban. Az objektiváció és az irracionális problémája. ....	222
III. Megismerés és szabadság. A gondolat aktivitása és a megismerés alkotó jellege. Aktív és passzív megismerés. Elméleti és gyakorlati megismerés. ....	233
IV. A közösségiség megismerésbeli fokozatai. A tárgyi, objektív világ kihunyása, és a létezés titkának feltárulása. ....	237



### I. A megismerés szubjektuma és az ember

A német idealizmus olyan csapást mért a görög és a skolasztikus filozófia objektívizmusára, melyet az többé nem tud kiheverni. Téves elképzelés az, hogy a Kanttal kezdődő német idealizmus a létet vonta kétségbe – csak abban a naiv-realista meggyőződésben kételkedett, mely szerint az objektumok világa a lét, és a lét az objektumok világa. Mindez Descartes-tal kezdődött, csak hogy a Kant előtti racionalizmus nem vetette fel elég élesen ezt a problémát. A súlypont az objektumról a szubjektumra helyeződött át, és a szubjektumban kezdték keresni a lét titkát. Az objektív tárgyi valóságok világa nem elsődleges, hanem másodlagos világ, a jelenségek világa. Kant joggal különítette el a jelenségeket a magánvaló dolgoktól, csak abban tévedett, hogy a jelenséget szembeállította a tapasztalat és a megismerés elől elzárt magánvalóval, ráadásul helytelen maga a „magánvaló” elnevezés is. A szubjektum aktivitása nyilvánvalóvá vált. Az ismeretlenséget a szubjektum és az objektum szembeállítására épült.<sup>1</sup> De mi is a szubjektum valójában? A gnoszeológia szubjektuma hogyan viszonyul az emberhez, hozzám, mint megismerőhöz? A német idealizmus az ember, mint megismerő problémáját felcserélte a szubjektum, a transzcendentális tudat (Kant), az Én, a nem individuális és nem emberi Én (Fichte), a világszellem (Hegel) problémájával. Ennélfogva a megismerés megszűnt az emberi megismerés lenni, isteni megismeréssé, a világszellem, illetve a világlélek megismerésévé alakult át, és a megismerő maga is megszűnt embernek lenni. Már ebből is következik, hogy a filozófia nem szükségszerűen személyes. A személyes filozófiát pszichologizmussal vádolják. Az embert, az emberi személyiséget, az emberi ésszt teljes egészében a pszichológiával hozták összefüggésbe, és továbbra is tisztázatlan maradt a viszony a transzcendentális tudat, az ész, a gnoszeológia szubjektuma és maga az ember, az emberi személyiség között. Mert valójában mégiscsak az ember az, aki megismer. Kant a transzcendentális tudatot és a gnoszeológiai szubjektumot szem előtt tartva az apriori révén képes meghaladni a szkepticizmust. De segíthet-e mindez a megismerő embernek? Miként hatol be a transzcendentális tudat az egyéni emberi tudatba, és miként teszi bizonyossá a megismerést? Az idealista gnoszeológia terminológiájában ez a logikainak a pszichológiaihoz való viszonyaként vetődik fel. Az alapvető tévedés az, hogy az emberit pszichológiai kategóriaként, valamint az emberi tudatot pszichológiai tudatként fogják fel – a logikai és transzcendentális tudatot viszont nem ismerik el emberi tudatként. Ily módon mintegy maga az ember válik a filozófiai megismerés akadályává. A filozófiát „az ember szubjektivista jelenlététől” kívánják megszabadítani. Ugyanígy a teológusok is gyakran hangoztatják, hogy az ember gátolja a kinyilatkoztatást, mintha a kinyilatkoztatás nem éppen az embernek adatott volna meg. A filozófia akaratlanul is mindig antropológikus és antropocentrikus volt. A filozófiának küzdenie kell a pszichologizmussal, az antropológizmussal folytatott küzdelem azonban nem más, mint a filozófia kiküszöbölése. A pszichologizmus

---

<sup>1</sup> N. Hartman: „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis” Hartman szakít a kanti idealizmussal, de teljesen megmarad nála a szubjektum és az objektum ellentéte.

relativizmus, az antropologizmus viszont nem szükségszerűen az. Az alapkérdés az, hogy mit is tekintünk embernek, hogy milyen megismerőképességek rejlének az emberi természetben. A német idealizmus fő hiányossága az, hogy nem vetette fel az ember problémáját. Ez pedig a német idealizmus monista irányultságával függ össze. Már több ízben hangot adtam azon nézetemnek, hogy a nagy német idealisták és Luther között paradox kapcsolat áll fenn. Ez azonban magyarázatot igényel. Mi a közös Fichtében, Hegelben és Lutherben? Mindannyian ellentétei voltak egymásnak. Luther kiátkozta az észet, tagadta a filozófiát, az emberi természetet bűnnel fertőzöttnek tekintette. Ezzel szemben Hegel felmagasztalta az észet, isteníttette a filozófiát, és igen kevésbé volt fogékony a bűn problémája iránt. A szellemi hatások azonban sokkal titokzatosabbak, földöntúlibbak és paradoxabbak. Luther mindent a kegyelemnek, Isten cselekedetének tulajdonított, az embernek – az emberi szabadságnak ellenben semmit.<sup>2</sup> Szerinte nincs érintkezés a két természet: az isteni és az emberi között. A német idealizmusban folytatódik ez a monista tendencia. A lutheri kegyelmet, mint minden jó egyedüli forrását szekularizálták, és alkalmazták a megismerésre. A transzcendentális tudat, a világszellem, a világlélek valójában nem más, mint ez a szekularizált kegyelem, s épp ez – nem pedig az ember – vált a megismerés forrásává. Hegelnél teljesen világos, hogy nem az ember, hanem maga az Isten, az isteni értelem, az isteni szellem ismer meg. Így módon a kegyelem, mely először likvidálta a filozófiát, most annak felvirágoztatására, sőt megistenítésére törekszik. Az egész probléma gyökere abban rejlik, hogy nem ismerik fel a kétféle természet érvényességét. A német idealizmus felfogásában a szubjektum a lehető legaktívabb, sőt a világot is az teremti meg. A szubjektum aktivitása azonban nem egyenlő az ember aktivitásával. Mintha az ember maga semmivel sem járulna hozzá a megismeréshez. Igaz ugyan, hogy a megismerés teremtménye az ember, az ember a világot, magában a világban azonban nincs már helye. A megismerés aktusához valamivel is hozzájáruló emberi (emberi, és nem isteni!) szabadság problémáját még csak fel sem vetették. A szubjektum végletekig fokozott aktivitása ellenére passzív, s nem aktív részese a megismerésnek, csupán a transzcendentális tudat parancsainak végrehajtója. Kantnál ez még nem teljesen egyértelmű, ő még nem jutott el a monizmusig. Fichténél, Schelling első periódusában, Hegelnél azonban már mindez egyértelmű. Így jutunk el az ismeretelmélet vallási gyökereihez és vallási megalapozottságához. Ezt az alapot és forrást az istenemberség eszméjében, vagyis a két természet, azaz a szabadság, az aktivitás, az alkotás és az emberi természet kölcsönhatásában kell keresni. Ebben az összefüggésben kell beszélnünk a személyes, személyes-emberi filozófia lehetőségeiről is. A tudat objektíválja a világot, eredendően aktív ebben az objektívációs folyamatban, viszont ezt követően – az objektívált világtól való függésében passzívnak bizonyul. A tudat azonban miután megszüadult az objektívált világ hatalmától, aktivizálódhat. Az „objektum” kifejezés számomra nem azt fogja jelenteni, hogy a szubjektumtól valami független dolgot ismerünk meg, hanem a megismerés és a lét már ismert jelentését foglalja magában. Ezen túl az „objektivitás” sem jelenti számomra az igazságot, a szubjektív állapotoktól, az

2 Luther zseniális műve: „De servo arbitrio”.

emberek közti viszonyoktól való függetlenséget. Az „objektíváció”-t ugyancsak nem tekintem feltárulásnak, láthatóvá válásnak és megtestesülésnek sem.

Úgy vélhetnénk, hogy Heidegger és Jaspers egzisztenciálfilozófiájában meg kellett volna jelennie az ember problémájának.<sup>3</sup> Hiszen a heideggeri ontológia az emberi létezés ontológiája. A gondoskodás, a félelem, a hétköznapiaság (das Man) hatalma, a halál, a világ bukottsága, nála nem a pszichológia, hanem az ontológia szférájába tartoznak. Ugyanezt megfigyelhetjük Jaspersnél is: az ember határhelyzete (Grenzsituation) metafizikai jelentést hordoz, amint az „én”-ek közti kommunikáció is metafizikai probléma. Mindezek ellenére igazából mégsem vetődik fel sem Heideggernél, sem Jaspersnél az emberi problematika, nincs bölcséletüket egészében meghatározó filozófiai antropológiájuk. Nagy mértékben hozzájárulnak ugyan egy, az emberrel kapcsolatos filozófiai tan kiépítéséhez, ám maguk nem építenek ilyen rendszert. Továbbra sem világos, hogy valójában mi is az ember, s hogy miért egyedül csak az ő létezésében és sorsában tárul fel a lét struktúrája. Tisztázatlan az is, hogy honnan merít erőt az ember a megismeréshez. Jaspers abban különbözik Heideggertől, hogy kevésbé hisz az objektív, tudományos színezetű metafizika és ontológia lehetőségében, és a metafizikát sokkal inkább szubjektív-személyesnek, szimbólumfejtésnek tartja. Jaspers érzékeny pszichológus. A metafizika szubjektív-személyes jellegét azonban nem a szkepticizmustól és a kishitűségtől kell óvni, hanem azért kell védelmezni, mert ez a legmagasabb szintű megismeréshez vezető út. Minden az ember problémájában összegeződik. Bármennyire is furcsán hangzik, de tény, hogy a filozófusok általában ritkán vetették fel az ember problémáját. Ezt inkább a teológia és a nyíltan vallásos filozófia szorgalmazta. Brunschwig filozófiája tesz figyelemre méltó kísérletet arra, hogy a megismerésből kizárjon bármiféle antropocentrizmust.<sup>4</sup> Ez nem más, mint egy a Platonhoz visszatekintő matematikai idealizmus. Brunschwig szerint a biológiai indíttatású filozófia antropocentrikus, a matematikailag orientált viszont teljes egészében önzetlen, és embertől független. Emellett a matematikai igazságok sokkal inkább részei a szellemi életnek, mint az élet értelmének problémája, amely még emberi érdekről tanúskodik. A matematikai megismerés – spiritualizáció. A filozófiának végleg meg kell szabadulnia az embertől, az ember központi szerepéről szóló keresztény mitosz maradványaitól. Ez a brunschwiggi pátosz Spinózáéval rokon, aki az antropocentrizmus és antropomorfizmus durva megnyilvánulásai ellen lépett fel. Egy dolog azonban le kell szögeznünk: az embernek, mint a lét középpontjának problémája alapvetően keresztény jellegű. Az antropológus filozófia keresztény filozófia. A görög bölcsélet nem vetette fel teljes egészében és mélységében az ember problémáját. Feltárta ugyan az emberi értelmet, de az ember a maga teljes centralitásában és problematikuságában nem mutatkozott meg. Az ember a létben van, léte van már a megismerést megelőzően is. A létmegismerés lehetőségét az határozza meg, mi is az emberlét valójában. „Én”-jének léttartalmában rejlik mindaz, ami számára a megismerést lehetővé teszi. Létezik transzcendens, de egyáltalán nem „objektív”, és nem a tekintélyelv alapján – a transzcendens

3 Heidegger „Sein und Zeit”, és Jaspers „Philosophie” három kötete.

4 Brunschwig: „La progrès de la conscience dans la philosophie occidentale”, „Spinoza et ses contemporains” és „Les étapes de la philosophie mathématique”

az emberi létezés szempontjából immanens. Nem a tudat, nem a léttel szembenálló szubjektum, nem az érzékelés és az észlelés, mint egymástól elkülönült elemek az elsődlegesek, hanem az egységes, a lét mélyéből eredő ember. Ezt az embert nem a pszichológia és a szociológia vizsgálja, ez az ember nem az objektivizált világ része, hanem saját belső létezésénél fogva adott. A reneszánsztól kezdődően a természetet újból felfedezték és visszahelyezték az őt megillető jogokba. Az ember kezdetben magát a természet részének tekintette, sőt mindezt felszabadulásként élte meg. Most elérkezett annak az ideje, hogy felfedezzék és rehabilitálják az embert a maga létezésében, nem mint a természet, az objektivizált világ részét, hanem mint az objektivitástól és tárgyiasságtól mentes önmagában való létet. Ekkor vetődik majd fel a szubjektum és az objektum, azaz a megismerés és lét szembeállításától mentes megismerés kérdése is.

A gnoszeológia szubjektuma nem a lét, hanem a lét ellentettje. Az ember azonban lét. Az ember a maga világbavetettsége okán az objektum hatalmába került, s magát is objektumnak tekinti, de ugyanakkor átérzi az önmagában való létet, saját sorsát is. Kizárólag ez utóbbi értelemben érdekel bennünket az ember, amikor felvetjük a megismerés problémáját. Ekkor a szubjektum nem szubjektív pszichológiai, hanem ontológiai jellegű. A szellem sohasem objektum, hanem mindig szubjektum, de mélyebb értelemben véve, mint ahogy azt a gnoszeológia tanítja. Az értelem számomra nem ragadható meg objektíven. Minden „objektív” értelmetlen, ha nem a szubjektum, a szellem által értelmeződik. Az értelem bennem, az emberben nyilvánul meg, és csak velelem vethető össze. Amikor az értelem objektivációja kívülről, az objektumból tételeződik, akkor szociális jelleget ölt, s még így is valamilyen formában a szellem rabja marad. Husserl szerint az igazság a létet megelőző létezésben „van”. Emellett azt is állítja, hogy a tudat nem a létet szükségszerűen tükröző szubjektív átélés. Számára a tudatban táruul fel a lét. Ez azt jelenti, hogy a megismerés szubjektuma már lét, s mint ilyen megelőzi a világot. Kierkegaard a gnoszeológusok nagy részével szemben azt állítja, hogy a szubjektivitás az igazság és a valóság. Természetesen igaza is van abban az értelemben, miszerint az igazság kritériuma nem az objektumhoz, hanem csakis a szubjektumhoz, a tudatomhoz, a lelkiismeretemhez köthető. Az igazságkritérium objektivációja általában azzal jár, hogy az áthelyeződik egy idegen tudatba, egy idegen lelkiismeretbe; ami nem hogy mérsékelné, de tovább élezi a problémát. Az igazságban való részesedés természetesen mindenkor az egocentrikus bezártságból történő kitöréssel jár együtt. A megismerés egyben az egocentrizmus meghaladása, hiszen személyes, de nem egocentrikus. Az egoizmus és az egocentrizmus az „én”-ből, s nem a személyiségből ered. Feláldozni csak az „én”-t lehet, a személyiséget ellenben realizálni kell. Az egocentrizmus bűnét véglegesen meghaladni, vagyis eljutni az „én”-től az Istenhez, nem mások által, hanem csak másokkal együtt lehetséges. Más egyének nem lehetnek Istenhez fűződő viszonyom forrásai. Csak egy másodlagos szinten, a szociális objektivációban nyilvánul ez meg másként. Reménytelen lenne egy olyan ismeretelmélet felépítése, mely már önmagában véve nem megismerés. Nem tehetjük meg a megismerést saját kutatásának tárgyává anélkül, hogy a kutató maga ne ismerne meg. A tudat köztes útján létrejövő, és a tudatot hatalmába kerítő objektiváció mindig és mindenütt valami másodlagos, az elsődleges valóság és az elsődleges tudat pedig vagy megelőzi, vagy követi az objektivációt. Az embert csak az objektumhoz, az objektizált



világhoz viszonyítottam, és ezen objektíváció miatt tették meg gnoszeológiai szubjektummá. Ezen az objektíváción, az objektummá átváltoztatott lét előtti helyzetén túl a szubjektum maga az ember, a személyiség, az eleven lény, aki a lét ölén tartózkodik. Az igazság a szubjektumban van, de nem abban, amely magát az objektívációval szembeállítja, s ily módon a létből magát kizárja, hanem a szubjektumban mint létezőben. Az igazság kritériuma, és forrása az objektív tárgyi világban nem lelhető fel. A (görög és a skolasztikus) intellektualizmus a szubjektumot passzívan értelmezi, mint-hogy a szubjektum az intellektuson, a gondolkodáson keresztül fogadja be a létet. Ezáltal a gondolati termékeket könnyű létként felfogni, hiszen a gondolat mindig aktív, s nem lehet egyszerű tükörkép. Gondolkozásom során először mintegy a káoszt tapasztalom meg. E gondolatnak azonban világosnak, a sötétséget fénnnyel áthatónak kell lennie, értelmet kell vinnie az értelmetlenségbe. Amikor megismerem a sötétséget és az értelmetlenséget, már akkor világosságot és értelmet kölcsönzök neki. A megismerés eredendően aktív, csakúgy mint az ember. A megismerés és a lét gnoszeológiai szembeállításában elfogadhatatlan az, hogy a megismerés csak passzívan tükrözi a létet, hogy teljes egészében a lét, azaz a teremtet világ határozza meg. A megismerést a szabad aktivitás is áthatja. Az ismeret nem egyszerűen tükörkép, hanem teremtő folyamat is. Ezt azonban nem úgy kell értelmezni, ahogy azt Kant és Fichte tette. Számukra a szubjektum (a transzcendentális tudat, az Én) mintegy megteremti a világot, de nincs benne helye az emberi szabadságnak, s nincs benne semmi emberi. Mindemellett a megismerés felől közelítve az ember passzívan viselkedik, amikor a szubjektum létrehozza a világot. Valójában a világot nem a szubjektum teremtet, hanem az Isten, de ez a folyamat még befejezetlen, a befejezés lehetősége az embernek adatott meg. Az embernek mindenben érvényesítenie kell alkotói szabadságát, s magában a megismerésben is folytatnia kell a világteremtést. A világot nem passzívan fogom fel. Az előttem feltáruló világ az én észlelésem, képzetem és tudati intencióm függvénye (ez az intenció nem kívülről, hanem belülről irányított). Ez azt jelenti, hogy az előttem álló világ a szubjektumtól, mint embertől, mint léttől, mint létezőtől függ. Ez azt jelenti, hogy a megismerés nem más, mint a létnek a léthez való viszonya, mint a létben lejátszódó teremtő aktus. Minden különbözik attól függően, hogy a szubjektum és az objektum, vagy a szellem és a természet, vagy a személyiség és a társadalom felől szemléljük. Ezek különböző világok, s az abszolút objektíváció szférája sem létezik, az objektívációnak csak eltérő szintjei vannak. Az abszolút pedig nem tartozik az objektívációhoz, hanem más szinten az objektívalatlan szellem és az objektívizálatlan létezés síkján jelenik meg. A megismerő egyén védekezik a világ rabságba ejtő sokfélesége ellen, egyfelé nyitott, másfelé zárt, s gyakran megveti és elítéli mindazt, ami előtte rejtve marad. A megismerő egyén állandóan transzcendentálja magát.<sup>5</sup> A megismerő nem képes felfogni a teljességet, s ezért a megismerés csak részleges. A teljességhez vivő út az alkotás útja. Az objektívációban is működik a teremtő aktivitása, pl.; a matematika csodálatos felfedezéseiben, s még inkább jelen van az objektíváció meghaladásakor, a léthez és a létezőhöz eljutni igyekvő metafizikában. A tudat azonban – amint azt

5 A transzcendentálásról ír Simmel a „Lebensanschauung”-ban és Jaspers a már idézett „Philosophie”-ban.

Renouvier helyesen állítja – csak egyfajta viszony, s ennél fogva nem lehet abszolút. A későbbiekben még visszatérünk ahhoz a kérdéshez, hogy miként tesz hozzá valamit is az ember a maga szabadságából a megismeréshez. Ez a megismerésen belüli aktivitás és a passzívítás problémája. Az ismeretelmélet titka és talánya marad, hogy ez a materiális és irracionális objektum miként tükröződik megismerésként a nem anyagi és értelmes szubjektumban. Ez a probléma megoldatlan abban az esetben, ha megismerésen az objektumnak a szubjektumban való tükröződését értjük, ha a létet objektumnak, a szubjektumot pedig léten kívül állónak tartjuk.

## II. Egzisztenciális szubjektum és objektiváció. Megismerés és lét. A létezés feltárulása a szubjektumban. Az objektiváció és az irracionális problémája.

A szubjektum és az objektum gnoszeológikus szembeállítását az eredményezi, hogy sem a szubjektum, sem az objektum nem tekinthető a létnek. A lét elvész, a megismerés számára hozzáférhetetlen lesz. A megismerés és a lét szembeállítását a megismerés létből való kirekesztését jelenti. A megismerő nem azonos a léttel, pusztán szemben áll vele, mint megismerésének objektumával. Mivel azonban a megismerő egyén a lét titkát nem képes megtapasztalni, és a léten kívül van, ezért a lét teljesen idegenül áll vele szemben – vele, akinek épp az objektív az idegen. Az objektumokról fogalmakat alkothatunk, csak hogy az objektumokhoz semmi köze a Levy-Bruhl-féle participationnak.<sup>1</sup> Az objektumban csak az általánost lehet megragadni, az egyszeri individuálist viszont nem, s ennél fogva az objektum mindig elidegenített marad. Az objektivált lét már nem lét, hiszen azt a szubjektum a megismeréshez idomította. A szubjektumtól való elidegenedettség leginkább a megismerés struktúrájával van összefüggésben. A megismerés – elidegenedés. Ennek oka valójában maga a megismerő szubjektum, amely megfosztott mindenfajta belső létezésről, s nincsenek a létben támpontjai. Csak a vele összefüggésben levő objektivációs folyamatban létezik. A megismerés aktusa nem a létben lejátszódó léttörténet, a megismerés aktusa teljességgel létiség-nélküli, logikai természetű, és semmiféle pszichológiai jellemzője nincs. Így torkollik a megismerés tragédiába, melyet a német idealista gnoszeológia tárt fel, s melyet leginkább a neokantiánus filozófiai irányzat érzékeltet. Mindazonáltal a megismerésnek a léttel való szembeállítása, a szubjektumnak a létből való kiemelése régi filozófiai tradíció. A Kant utáni német filozófia azzal a hatalmas előnnyel indult, hogy a megismerő szubjektum által szorgalmazott objektivációt kritikusan értelmezte, miközben a Kant előtti, s főként a skolasztikus filozófiában az objektivációt naiv-realista oldalról közelítették meg. A gondolati termékeket, az objektiváció alkotásait a szubjektum realitásként, mint önmagában való létet fogja fel. Erre épül az egész naturalista metafizika, a lét objektív hierarchiájáról és a szubsztanciákról szóló tanával együtt Kant és a német idealizmus –

<sup>1</sup> L. Lévy-Bruhl: „Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures”.

az emberi öntudat felszabadító erejű csúcsteljesítménye. Megnyílnak az objektív világ rabságba ejtő és elnyomó jellegétől megszabadító utak. Az objektiváció kritikai megvilágítása egyszersmind a hatalma alóli felszabadulás is, mely hatalom mindig a kívülről ráerőszakolt objektív világ naiv elfogadását jelentette. A Kant és a német idealisták<sup>2</sup> fellépése után már nincs visszaút a szubsztanciális típusú régi metafizikához, amely a létet az objektumban vélte megtalálni. Ettől kezdve a létet már csak a szubjektumban lehet keresni. Ez azonban a szubjektum létszerűségének, azaz a belső létezés elismerését jelenti. Kant után Fichte, Schelling és Hegel olyan metafizikát építettek ki, mely a szubjektumra, s nem a kívülről adott objektumra épül. Csakhogy filozófiájukban a szubjektum objektivizálódott, s nem rendelkezett belső létezéssel. Ebből adódik a szélsőséges univerzalisztikus beállítottságuk, valamint az, hogy nem értették a személyiség, az ember problémáját. Náluk a szubjektum távolról sem azonos az emberrel, a személyiséggel. A Kant és Fichte nyomán kiformalódott hegeli filozófia új objektív racionalizmust hívott életre, mely ugyanakkor irracionális elemeket is tartalmaz.<sup>3</sup> Ahhoz, hogy az idealizmus tragédiáján ma túlléphessünk, nem a régi, Kant előtti realista metafizikai rendszerekhez kell visszatérnünk, hanem abba az irányba kell előremozdulnunk, amit manapság *Existenz Philosophie*-nek neveznek. Elsőként Kierkegaard fogalmazta meg az egzisztenciális filozófia eszméjét a hegeli univerzalizmus, az individuálist maga alá temető hegeli világszellem ellen folytatott küzdelem során. Valójában Kierkegaard nagyon is egyszerű elképzelését nem tekinthetjük különösen eredetinek.<sup>4</sup> Kierkegaard filozófiája az általa megélt élettragédia okozta fájdalom kiáltása volt.<sup>5</sup> Ő is a megismerő szubjektum egzisztencialitását hangsúlyozta, ahogy elismerte azt is, hogy a szubjektum eredendően a lét titkába beágyazottnak mutatkozik. Egyedül csak az a filozófia értékes, mely a szubjektum egzisztencialitását fejezi ki. A filozófusok könnyen megelégednek arról, hogy maga a megismerő filozófus is egzisztáló lény, s hogy létezésük filozófiájukban jut kifejezésre. Kierkegaard maga ezt ily módon nem nyilvánította ki, de mondhatjuk, hogy a filozófus, mint egzisztáló lény az objektiváción kívül, azaz a létben tartózkodik. A szubjektum maga a lét, s részese a lét titkának. Egzisztencialista filozófus volt Szt. Ágoston, Pascal s részben Schopenhauer, valamint a 19. század második felében magától értetődően Nietzsche, és Dosztojevszkij, akit szintén tekinthetünk filozófusnak. Kierkegaard egyike a egzisztencialista filozófia legpregnánsabb képviselőinek. Jómagam már régen, egy vagy több mint húsz évvel ezelőtt megírt könyvemben az egzisztencialista filozófiát sajátos módon határoztam meg: mely számomra a „valamit” azaz a létet, a létezés feltárulását jelenti, szemben azzal a filozófiával, mely „valamiről”, az objektumról szól (bár nem használtam az „egzisztencialista” terminust).<sup>6</sup> Ez egyben azt is jelenti, hogy az én értelmezésem

2 Kant előfutára természetesen Descartes és Berkeley volt.

3 R. Kroner: „Von Kant bis Hegel”.

4 Főként S. Kierkegaard: „Philosophische Brocken” I-II.

5 Kierkegaardtól függetlenül ugyanilyen jellegű L. Sesztov egzisztencialista filozófiája is, amely tulajdonképpen a filozófia önmegtagadása.

6 Ld. „A szabadság filozófiája” c. régebbi munkámat.

szerint az egzisztencialista filozófia objektiváción kívüli megismerés, s ehhez Jaspers felfogása áll közel. A létezés, a konkrét lét titka az objektiváció folyamán eltűnik az objektumból. Az „objektív”, és a „reális” azonosítása óriási tévedés. Úgy vélik, hogy megismerni nem más, mint objektiválni, azaz elidegeníteni, valójában azonban megismerni annyi, mint közelívé tenni, azaz szubjektíválni, a szubjektumban mint létezőben megnyilvánuló létezéssel kapcsolatba hozni. A lét naturalista, objektív-tárgyi értelmezését el kell vetnünk, s a létezéssel, a létezővel és a léttel helyettesítenünk. A fenomenológiát olyan tudománynak is felfoghatjuk, amely az objektum túlsó pólusán megéltet tárja fel. Az emberekkel, az állatokkal, a növényekkel és az ásványokkal kialakított közösség nem objektiváció, s itt a megismerés egyéb útjai tárulhatnak elénk.

A modern egzisztencialista filozófia fő képviselőinek elsősorban Heideggert és Jasperset tekinthetjük. Heidegger alapvető különbséget tesz az önmagánlét, s a világba-vetett-lét, a Dasein között.<sup>7</sup> A világban-benne-lét, a „Dasein” a gondnak, a szorongásnak, az időbeliségnek, a das „Man”-nak (mindennapiság) alávetetten jelenik meg. A halál tragikum, mely a lét végességéből fakad, a Dasein mindennapiságában enyhül, fokozódik viszont, amikor a létezés visszatér önmagába. Az Existenz a lét, melyhez a Dasein különbözőképpen viszonyul. A Dasein a világban való létezés. A Seiende én magam vagyok, az ami az enyém. A Dasein lényege az Existenzben rejlik. Heideggernél meghatározó jelentőségű az In-der-welt-sein, a Daseinba vetettség, amely nem más, mint a bukott lét. Az emberi szubsztanciát a létezésben ismeri fel. Nemcsak a lét lényegi mivolta, hanem a lét létisége is fontos. Az Existenz elsőbbséget kell, hogy élvezzen az Essenz-cel szemben. Heidegger a Daseint a világban gondként látta, ami félelemes. A félelem maga a világ. A világban-benne-lét már maga a bukás. A Dasein das Man-ná alacsonyul. A bukás a Dasein ontológiai struktúrája. A lelkiismeret a das Man-beli magányosságból hívja elő a Daseint. A Dasein bűn. A Daseint jellemző gond a semmisség. De felfoghatatlan, hogy Heideggernél honnan szólal meg a lelkiismeret. Heidegger antiplatonista; hiányzik nála a szellem. Pessimista filozófiája pedig nem is annyira Existenz, mint inkább Dasein-filozófia. Ontológiája a semmi ontológiája, a semmié, amely semmi. Azt pedig egyáltalán nem fejt ki, hogy mi a világban-vetett-lét. A Heideggeri filozófiát azonban, amely Existenz Philosophie akar lenni, egészen más problémák foglalkoztatják, mint amelyeket általában ez a tudomány vizsgálni szokott; nevezetesen: a gond, a félelem, a mindennapiság, a bukottság, a halál, stb. Ezek pedig ontológiai, és nem pszichológiai problémák. Ugyanezek a kérdések foglalkoztatják a Heideggernél hozzám közelebb álló Jasperset is.<sup>8</sup> Ő leginkább az emberi határhelyzetekről, az „én”-ek közötti kommunikációról beszél. Jaspers határozottan kitart azonban véleménye mellett, hogy én magam, mint létező, valami más vagyok, mint az univerzális lét, nem vagyok önmagam számára objektum. Az egzisztencia nem objektum.<sup>9</sup> Jaspers ezt egyértelműbben fejezi ki, mint Heidegger. Jaspers eg-

7 Ld. Sein und Zeit.

8 K. Jaspers: Erster Band: Philosophische Weltorientierung; zweiter Band: Existenzerhellung; dritter Band: Metaphysik.

9 Sokban közelít ehhez G. Marcel a „Journal metaphysique” – főként a függelék, melyben az objektiváció kérdését közvetlenül tárgyalja.

zisztenciális „én”-je az időhöz viszonyítottan transzcendens, nem azonos az empirikus „én”-nel. Az időbeli létezés többet jelent az időnél. Jaspers központi eszméje a transzcendálás. Számára a metafizika nem tudomány, hanem nyelvi funkció, mely a létezőben tudatosítja a transzcendenst. Emiatt tulajdonít különleges jelentőséget a chiffrenek, s a szimbólumoknak. *A törvényeket ki kell betűzni.* Heidegger és Jaspers létfilozófiája, a modernkori gondolkodás e legérdekesebb alkotásai, az embert a szakadék szélére állítják, s ezért oly tragikus és pesszimista a filozófiájuk. Szinte az egész újkori filozófia – Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, az újkantianusok, a pozitivisták filozófiája mind a tudomány fejlődésétől és felfedezéseitől függött, s erősen naturalista színezetet öltött. A létfilozófia túllép a filozófiai naturalizmuson, s ez kétségkívül legnagyobb érdeme. Mindazonáltal Heidegger és Jaspers filozófiája Kierkegaardtól nem független, s ennyiben veszít eredetiségéből. Vajon hogyan értelmezte az Existenz Philosophie-t maga Kierkegaard?

Kierkegaard ezt mondja: a das Existieren az Existierenden szempontjából érdekes.<sup>10</sup> Mindig is hangsúlyozza a létezés és a gondolkodás, a logika közti ellentétet. Az időben, s nem a térben létezem – ezt állítja Bergson is. A létezés dinamikus, a logika ellenben statikus. A gondolkodó képes önmagát gondolni, s ezzel egyidejűleg saját létét megszüntetni. Az elvont gondolat és a létezés párharcáról van szó. A létezés ellentmondás. A létezőnek nincs közvetítő eleme. Létezni annyi, mint önmagadban, belül lenni. Az egyes mélyebb az általánosnál. A létezés nem az örök gondolatban rejlik, hanem a bánatban, a csalódásban, a rettegésben, az elégedetlenségben. Ez a platonista filozófiai hagyomány ellen irányul. Az ellentmondás gazdagabb az azonosságnál. Csak a szubjektív gondolkodás ismeri a titkot, az objektív nem. A létezés alapja a keletkezés. Logikai rendszerről lehet beszélni, a lét rendszeréről ellenben nem. A tárgyról objektíven nyilatkozhatunk, a szubjektumról, a szubjektivitásról viszont szubjektíven. Az objektív igazság iránti érdeklődés szubjektív. A megismerő – a létező egyén. Ez Kierkegaard alap gondolata. A szubjektív gondolkodás feladata az, hogy önmaga létében mutakozzék meg. A paradoxon kereszténysége, melyet Kierkegaard hangoztat, nem más mint az immanenzizmussal való szakítás. A belső számára nem immanens. Számára a fenomen az, ami megmutatkozik. Valójában a transzcendens nyilvánul meg. Helyénvaló utalni arra a különbségre, melyet N. Losszki tesz a tudat és a tudat szubjektuma szempontjából immanens között. Kierkegaard, Heidegger és Jaspers között ugyanakkor lényegi az eltérés. Kierkegaard azt szeretné, hogy a filozófia maga legyen a létezés, nem pedig a létezés filozófiája. Heidegger és Jaspers létfilozófiát dolgoznak ki. Mindazonáltal az akadémikus filozófiai tradíció belül maradnak, a lét filozófiai kategóriáit igyekeznek meghatározni – a gondot, a halálfélelmet filozófiai kategóriaként kezelni, különösképp Heidegger. Természetesen nagyon is figyelemre méltó, és sok tekintetben újat is eredményez az a heideggeri kísérlet, hogy kitörjön a racionalizált és az objektivizált megismerés szorításából. Fogalmak és kategóriák segítségével azonban csak a Dasein-t, csak a „világba-vetett” létet, azaz az objektivizált vagy teljes egészében elvont és üres létet lehet megragadni. A fogalom mindig az objektumra vonatkozik. Az önmagában vett létezés, azaz a primér létet csak a fantázia, szimbólum

10 Ld. „Philosophische Brocken”.

és mítosz segítségével ragadhatjuk meg. Ez Jaspersnél sokkal inkább tudatosul, mint Heideggernél. Az objektivációban és az objektumokra vonatkozó fogalmak kidolgozásakor voltaképp a gondolkodás kategóriáit hiposztazáljuk, és ezért esszenciákat, szubsztanciákat, dolgokat ismerünk meg, maga az Isten is dologgá változik. Az objektiváció-mentes megismerés jelent létmegismerést, hiszen ez személyes, és a személyiség által történik. Ezért erőteljesebb Heideggernél az, amit a Daseinről mond, mint az, amit az *Existenz*-ről állít. Számára az objektiváció bukást jelent, csakhogy ő maga is objektivizált. Az *Existenz-Philosophie* az *Existenz ontológiája*. Ez az ontológia azonban nem épülhet úgy fel, mint bármely más, nem élhet az ismert fogalmakkal és kategóriákkal. A fogalom mindig „a valamiről”-t, s nem a „valamit” jelenti, a fogalom nélkülözi a létet. Vlagyimir Szolovjov érdekes módon különböztette meg a létet a létezőtől. A lét – a gondolat, hogy van. A létező – én vagyok. Mindez a predikátumok hiposztazálását eredményezi. A lét predikátum. A létező viszont nem lehet predikátum, ennél fogva nem lehet lét.<sup>11</sup> Mintha az absztrakt lét mögött kívánt volna VI. Szolovjov a konkrét léthez eljutni. Ebből a szemszögből bírálta a német idealizmust. Filozófiája ennek ellenére nem létfilozófia, s a racionalista metafizika szorításában marad. Önmagát, mint létezőt csak verseiben, s nem filozófiájában képes feltárni. Az *egzisztenciális ítélet* azonban nemcsak a létezőről alkot ítéletet, hanem maga is a létező ítélete. A lét nem vonható ki az ítéletből. A lét már logikai konstrukció és objektiváció, elsődleges viszont a létezés. Ennél fogva Husserl fenomenológiája, melyhez formálisan Heidegger is kötődik, nem egzisztenciálfilozófia. Husserl szerint a reális objektum közvetlenül a lényegben van. Az evidencia nem pszichikai állapot, hanem a tárgy jelenvalósága. A fenomenológia a tiszta tudat leírása, és a lényeglátás (Wesenheiten).<sup>12</sup> A lényeglátás azonban nem tárja fel a lét titkát. Ugyanúgy nem tekinthetjük egzisztencialistának N. Hartmann transzobjektív filozófiáját sem. Értékelnünk kell ugyanakkor azt, hogy felismeri a szubjektum és az objektum közti ontológiai viszonyt.<sup>13</sup> Mindenesetre figyelemre méltó a szubjektumra és az objektumra alapozott dialektikája. Az egzisztencialista filozófiához Dilthey került közelebb azáltal, hogy a pszichikai életnek nem az elemeit és atomjait kutatta, hanem annak egészét, és képződményeit.<sup>14</sup> Az elkövetkezőkben az egzisztenciális szubjektumra és az objektivációra vonatkozó nézeteimet fejtem ki.

Az ismeretelmélet egész kilátástalanságát – mely a szubjektumot az objektummal, a megismerést a léttel állítja szembe – az okozza, hogy a létből kioldja a szubjektumot, s hogy objektiválja a létet. A szubjektum nem lét, nem egzisztenciális, hanem a lét az objektum, azaz ennek az egzisztencialitás- és lét nélküli szubjektumnak az objektivációja. Ez az út vezet a megismerés kilátástalan tragédiájához. Valamilyen, léten kívüli szférában megy végbe a megismerés. A hagyományos naiv realista ismeretelmélet sem volt jobb, hiszen az objektivációt – kritikátlanul létként, elsődleges realitásként fogja

11 VI. Szolovjov: „Az elvont elvek kritikája” és „A teljes tudás filozófiai elvei”.

12 Levinas: „La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl”.

13 Ld. „Metaphysik der Erkenntnis” c. munkáját.

14 Dilthey: „Einleitung in die Geisteswissenschaften”; „Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens”.

fel. A kanti filozófia, a megismerés kritikája után az ismeretelméletnek újabb stádiumba kellett lépnie, s be kellett ismernie, hogy a megismerés nem más mint a létnek a lét által történő megismerése, hogy a megismerő szubjektum magával a léttel azonos, mellyel nemcsak mint saját objektumával áll szemben. Ez azt is jelenti, hogy a szubjektumot egzisztenciálisnak ismerjük el. S ez az egzisztencialitás egyike azon utaknak, melyek a lét titkát, a létezés titkaként tárják fel. Következésképp a megismerés nem elmenté a létnek, ellenkezőleg a létben belül, azzal együttesen megy végbe, s a lét megvilágosodását jelenti. A „felvilágosodás” (megvilágosodás) eszméje – igaz eszme, csak a 18. században kiforgatták eredeti értelméből, és vulgárisá tették. A megismerés aktusa egzisztenciális aktus. A lét absztrakt meghatározás marad. A létezés viszont konkrét: Hegel felismerte, hogy a léttől – mely a maga absztraktságában a nemléttel azonos – szükségszerűen a konkrét léthez, a létezéshez kell eljutnia, mely utóbbi nem más mint a lét és a nem lét egysége. A lét és a nem lét egységét Daseinnek hívja,<sup>15</sup> de más értelemben véve, mint Heidegger. Mindazonáltal Hegel nézett szembe a konkrét megismerés problémájával, s megpróbált kitörni a szubjektum és az objektum közötti ellentétből. A logikát ontológiai jelleggel ruházta fel. Miként került kapcsolatba a szubjektum az objektummal, ha a szubjektum a létben kívül kerül, s ha számára a lét objektum. Ez az alapprobléma, melyet úgy kívántak megoldani, hogy a gondolkodást a léttel, a szubjektumot az objektummal azonosították. Ily módon válik ismét a gondolkodás és a szubjektum ontológiai jelentőségűvé. Hogy mi a megismerés, az továbbra is vitatott kérdés marad. Nem elég azt mondani, hogy a gondolkodás és a lét ugyanaz, azt is meg kell mondani, hogy milyen helyet foglal el a gondolkodás a létben belül; meg kell határozni, vajon létben belüli kreatív aktus-e a megismerés, azaz a lét önvilágosodása-e, mely átvezet a sötétségből a fénybe. A megismerés nemcsak fénnel árasztja el a létet, nemcsak a létről tanúskodó fény, hanem a lét fénye, a lét belső sugárzása is egyben. Ez pedig azt jelenti, hogy nem a lét immanens a megismerés, hanem a megismerés a lét számára.<sup>16</sup> A lét és gondolkodás azonosságát valló feltételezés nem számol a lét irracionálisával, csak a már racionalizált léttel foglalkozik. A lét viszont egy sötét alapot foglal magába. Ezzel nem adekvát a gondolkodás, aminek fényt kell gyűjtania, hogy a megismerés számára világosságot teremtsen. A megismerés során a lét sötét szándékával találom szemben magam, maga a megismerés azonban világos és tiszta kell hogy legyen. A megismerés a léthez viszonyítottan immanens, ugyanakkor a létben belül zajló, s a létet érintő transzcendálás is egyben, mindenféle ténytörtség határain, a nagy mélységekbe való áttörés. A megismerés gazdagít, de nem tükröz. Minden tételezett lét mögött egy lényegibb lét húzódik. A lényegibb létbe való átmenet a transzcendálás. A transzcendens statikus és a holt fogalmát a transzcendálás terminussal kell helyettesíteni. Simmelnek igaza van, amikor a transzcendálást az élet sajátosságának tekintik.<sup>17</sup> A husserli tudati intencionalitást a szubjektum transzcendálásaként is felfog-

15 Hegel: „Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften”. Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik. Die Lehre von Sein.

16 Hasonló eredményre jut N. Hartmann is.

17 Ld. „Lebensanschauung” c. műve.

hatjuk. Mindazonáltal a létben, a léttel végbemenő, létbeli léttranszcendálásként megvalósuló megismerés mint lét csak abban az esetben lehetséges, amennyiben a megismerő szubjektum egzisztenciális, amennyiben a megismerés a létezés titkában, a lét lényegében való elmerülést, s nem az objektivizált lét tükrözését jelenti. A megismerőnek a létezésben való részesedése megelőzi a megismerést, egzisztenciális tapasztalatom megismerés-előtti. Ebből kifolyólag a megismerés – felidézés. A látható, objektív tárgyi világ realitásának megkérdőjelezésével veszi kezdetét a filozófia, mely a realizmust kritizálja. A megismerés kritikája azonban nem rekedhet meg az idealizmusnál, mélyebb rétegekbe hatolhat – az objektivációk kívüli, a szubjektum és objektum szembeállításán, a látható tárgyi világon túli létezés mélységeibe. A primér élet, a létező és a létezés tárul fel a megismerés előtt, nem pedig a túloldalon lévő, a megismerés eredményeként és a gondolkodás határjelenségeként megjelenő magánvaló dolog, ahogy a dolgok és s tárgyi realitások sem. Amennyiben a „létezés” kifejezésnek elsőbbséget tulajdonítanak az „élet” terminussal szemben, akkor ez csak azért lehetséges, mert az élet biológiai kategória – mint pl. Nietzsche és Bergson esetében – a létezés viszont ontológiai. Az emberi létezés nem a biológiai és a szociális világba vetettséget, hanem az önmagában, saját eredeti világában levést jelent. A létfilozófia ellentétben az életfilozófiával (ld. Klages) nem biológiai, hanem ontológikus bölcsélet, és mind felsőbb, mind alsóbb szinteken a szellemfilozófiával kapcsolatos.<sup>18</sup> A létfilozófia nem az általános, az objektivizált, a tárgyi és az anyagi, hanem a sors, a belső – individuális, és a konkrét – univerzális bölcsellete. A filozófiai gondolkodásnak elsősorban a gondolkodó szubjektum, s annak létezése iránt kell érdeklődnie. Az objektív gondolkodás azt a látszatot kelti, hogy nem fordít figyelmet erre. Ezért objektivizálja úgy a szubjektumot, hogy gyakran észre sem veszi. Így módon az emberi létezést is objektivizálja. Elérkeztünk az alapproblémához: Mi az objektiváció? Miként fordulhatunk újból az objektivációtól a létező, a lényeg és a létezés felé? Ez nem más, mint a filozófia további sorsának, tulajdonképpeni lehetőségeinek kérdése.

Az objektiváció világa nem a létező lények, hanem a jelenségek szférája, bukott és elvarázsolt világ. Az objektiváció elidegenedéshez és elszigeteltséghez vezet. Az objektiváció a „társadalom” és az „általános” színre lépését eredményezi, ami a „kommunikációt” és a „közösséget” helyettesíti, Isten országa „helyett” a „császár birodalmát” jelenti. Az objektiváció nélkülözi a „kommunitást”. Ennek lényegét a következő fejezetben fejtem ki. Az objektiváció révén az ember egyedül marad a megismerésben, mint ahogy minden másban is, ám egyidejűleg arra kényszerül, hogy mással és másokkal kerüljön összefüggésbe, illetve kapcsolatba. Az objektiváció a szellem szabadságának elvesztése, bár kifejezi a szellemi történeteket. Az objektiváció világa nem a szellem világa. A világ a belső létezés, a belső közösség és közösségiség, a szellem rendjében teremtetett. A világ pedig ebből a rendből egy másikba, egy objektivizált és kényszerűen szocializált rendbe hullott. Az objektivizált világban már nincs lehetőség arra, hogy a szellemi élet titkait kutassuk. Bennünket azonban most az objektiváció, mint a megismerés problémája érdekel. Vajon mondhatjuk-e, hogy az objektivizált

18 „A szabad szellem filozófiája” c. mű.



megismerés önmagából adódóan fogyatékos és bűnös, s a világ bűnösségének okozója.<sup>19</sup> Ez komoly félreértés lenne. A bűnösséget, a fogyatékossgot, a bukottságot sohasem a megismerésben, hanem magában a létben kell keresni. Hiszen a megismerés csak a bukottság jegyében fogant, bukott létet ismeri meg. Az objektivációként megjelenő megismerés, mely elől a belső megismerés és a szellemi világ elzárt, mégiscsak megismerés, melyben eredendően tárul fel valami. Az objektiváció a bukott világba, az elidegenedettségbe és a megkötöttségbe való behatolást jelent. Ezt a bukott világot azonban meg lehet ismerni. A megismerésen belül az objektivációnak különböző fokozatai vannak. A belső emberi létezésről elidegenült természeti világ tudományos megismerése, a fizikai és matematikai tudományos megismerés a leginkább objektivizált. Itt az objektum teljes egészében a szubjektum belső létezésén kívül rekedt. Ez a fajta megismerés emberi viszonylatban vizsgálva teljesen excentrikus. A matematika, mint minden megismerés spiritualizáció,<sup>20</sup> mivel kétség kívül szellemi termék, s a szellemet dicséri. Ahogy a megismerés általában, úgy e kivételes jelentőségű megismerés is felszínre hozza a Logoszt, csakhogy a lét belső titkát elfedő objektiváció szorításából nem tud szabadulni. Ebben az értelemben a tudomány – Meyersohn minden szándéka ellenére – sem lehet ontológikus.<sup>21</sup> A szociális világ megismerése objektivizált megismerés, de ez már az objektivációnak egy másik szintje, ahonnan az objektiváció egészében megvilágítható, s ez kétségtelenül szocializáció. Látni fogjuk, hogy az *objektivizált megismerés társadalmi indíttatású, és ennél fogva különbözik a létmegismeréstől, melyet a közösség szorgalmaz.* Minden szintű objektivizált megismerés elvonatkoztat az egzisztenciális szubjektumtól, azaz az embertől. Az egzisztenciális szubjektum a létben van, de nem az objektivizált létben; ő maga objektivál, a bukott világba való tartozás okán. Az egzisztenciális szubjektum azonban semmi esetre sem biológiai, pszichológiai vagy szociológiai, szubjektum, mint ahogy azt az objektivizált megismerés tartja. A naturalizmus a magát univerzális jelentőségűnek vélő objektivizált megismerés terméke. Az objektiváció ismert szintjén a naturalizmusnak van bizonyos létjogosultsága, az univerzális, metafizikai naturalizmus viszont alapvető tévedés. Az objektivizált naturalizmus mindenféle létet materialisnak tekint. A teológiában is jelen van, sőt meghatározó szerepet játszik. Ez esetben az Istent objektumnak tekintik, s úgy ismerhető meg, mint a természeti világ bármely eleme és tárgya. Létezésem révén azonban csak azért kerülhetek kapcsolatba Istennel, mivel Isten nem az objektivizált világ része, vagyis nem objektum, s ennél fogva bírhatom csak őt. A filozófiai megismerés mindig is tartalmazza az objektiváció elemeit, ennek ellenére az objektivizálatlan megismerés szándékával lép fel, hiszen máskülönben nem kutathatná a lét belső értelmét. Az anyag értelmének feltárulkozása a szellem. A szubsztanciával operáló naturalista metafizika nem más mint a filozófiai megismerés objektivációja, mely az emberi létezéshez viszonyítottan excentrikusnak akart mutatkozni. Objektivizálódott az Isten, a szellem, a lélek, az értelem, stb... Az objektivizált naturalista filozófia a végét járja. Létezésem értelmét e világban nem vagyok képes megtalálni, erre csak egy má-

19 Ez Sesztov véleménye.

20 Ez Brunschwig központi gondolata.

21 Ld. Meyersohn már idézett művét.

sik egy nem természeti – objektivizált világban van lehetőség. A nagy filozófusok ezt sohasem tagadták, annak ellenére, hogy ezt még a naturalista metafizika adta keretek között fogalmazták meg, mint pl. Spinoza, Szókratész, Szt. Ágoston vagy Descartes, akik az „én” lényegét, a szubjektumot kutatták. Kant közeledett leginkább e sajátos létfilozófiához, miután a szabadság és a természet rendjét egymástól elkülönítette. A belső létezés nem a természet, hanem a szabadság szférájába tartozik. Kant sokban hozzájárult a régi racionalizmus, a naturalizmus, a naiv objektivizmus és a realizmus felszámolásához. Egy új, egzisztencialista filozófia megteremtésig azonban nem jutott el. Fenomenalizmusa téves. Már Plotinosz is az objektumok és a dolgok mögé akart hatolni, hogy megpillantsa a szabadságot.<sup>22</sup> Az objektivizált naturalizmus meghaladása a filozófián belül egyúttal a fogalmi metafizika meghaladását is jelenti, hiszen az objektumokról alkotunk fogalmakat, s a fogalomalkotás objektiváció. Ezzel egyidejűleg túllépünk azon a téves nézeten is, mely szerint a gondolkodást az emócióktól el lehet választani. A fogalmi megismerés nem vezet el az önmagában vett lét megismeréséhez. Az objektivizált megismerés az irracionális lét racionalizálását jelenti.<sup>23</sup> Csak a szimbólumok és képek visznek közelebb a lét titkához.<sup>24</sup> Egyetlen, az objektivizált világra vonatkozó fogalom sem tudja megvilágítani az élet értékét és értelmét. A létezés titka – mely az értelmet feltárja – nem más, mint az alany és az állítmány azonossága. „Én” vagyok, a másik „én” van, Isten van, Isten világa létezik. A létező birodalma az individuális birodalma, benne nincs helye az általánosnak, az absztrahálásnak. Ez pedig nem az objektumban, hanem a szubjektumban, az egzisztenciális szubjektumban nyilvánul meg. Isten nem az objektumon, hanem a szubjektumon keresztül hat. Az objektivizált világ istentelen, és embertelen világ. Ha Istent objektivizáljuk, istentelen és embertelen dologgá változtatjuk át. A kultúra világa még az objektiváció világa, annak ellenére, hogy alkotó egzisztenciális szubjektum áll ennek háttérében. Következésképp nem a kultúra a végső momentum. A kultúra végzet és végítélet előtt áll. Még a tárgyak esztétikai megragadása is objektiváció, s nem jelenti a tárggyal való egységesülést, s ezáltal a tárgynak objektumként való megszűnését. A kultúra más szintű objektiváció, mint a természet, vagy még inkább a társadalom. A kultúrát azonban az objektiváció legalapvetőbb formája, a társadalom kerítette hatalmába. A kultúrában az ember alkotó kedvét megzabolázzák, és törvényes keretek közé szorítják.<sup>25</sup> Az objektiváció minden szintjén a törvény uralma érvényesül, nem pedig a kegyelemé. Ez teszi lehetővé vallási alátámasztását is. Ugyanakkor a vallás maga is, mint szociális jelenség az objektiváció körén belül van, s természetesen a teológia is objektiváció. Az emberiség vallásos életének értelme abban rejlik, hogy miként képes az objektiváció, a törvény valamint a természet és a társadalom szükségszerűsége hatalmán felülemelkedni. A történelemben megjelenő vallások mind objektivizálódnak és szocializálódnak. Ekkor a szükségszerűség hatalmába kerülnek, s ily módon racionalizálttá válnak. Ezeset-

22 E. Bréhier: „La philosophie de Plotin”.

23 Windelband és Rickert ezt megértik, csak hogy tévednek, amikor a normativizmusban vélik megtalálni a kiutat a filozófia számára.

24 Jaspers ezt mindenkinél jobban látja.

25 Ld. „Az alkotás értelme” c. munkámat.

ben a vallás nem közösséget, hanem társadalmat hoz létre, állami irányítás alá kerül, s szociológiai szempontból értelmezhető. Következésképp a vallás nem a végső mozzanat, nem maga a kinyilatkoztatás, s nem jelenti az embernek az Istennél levőségét.<sup>26</sup> A vallás prófétikus elve az objektiváció világán belüli meghasonláshoz vezet. Az egyház az objektivációval és a társadalommal egyenértékű, mindazonáltal közösség és belső létezés is egyben. Ebből adódóan oly nehéz megoldani ezt a problémát. Ez osztja meg az emberi életet, s az egész emberi megismerést. A megismerés objektiváció, s egyúttal az objektiváció felismerése, ami kivezet az objektiváció birodalmából a szellem és az értelem világába. A dualizmus filozófiai alapigazság, csakhogy ez a fajta dualizmus nem a végső ontológiai igazság.

A megismerést gyakran azonosítják a racionalizációval, s a racionalizáció valóban fontos helyet foglal el a megismerésen belül. Mindenfajta racionalizáció azonban nemcsak objektiváció, azaz elidegenedés, hanem a „közösségiességet” és a „participációt” helyettesítő „általános” megvalósulása is. Már sokan rámutattak arra, hogy a racionális megismerésben elvész az individuális elem. Az előzőekben már láttuk, hogy az objektiváció elszigetelődéshez vezet, s ez az általánosban állandósul. A megismerés felveti az irracionális kérdést, s szükségszerűen jut el a probléma tárgyalásához. A német filozófia különösen élesen vetette fel az irracionális problémáját, s megkísérelte az irracionális racionális módon megismerni. Az irracionális titkát az értelem fényében kell vizsgálni. Az észnek ebben a nemes feladatban egyáltalán nem kell racionális módon viselkednie. Az ész nemcsak a *rációt*, hanem a *Logoszt* is magában foglalja. Ha lét irracionálisával történő találkozás alkalmával felismerjük az ész határait, a lét titkával kapcsolatos ellentmondást és paradoxalitást, akkor nemcsak az ész és a megismerés gyengeségére, hanem erejére is fény derül. Az ész legnagyobb fogyatékosága épp a racionalizáció során bukkan a felszínre, ugyanis a racionalizmus képtelen transzcendálni, képtelen átlépni saját korlátait, s felülkerekedni önmagán. Pedig ebben a transzcendálásban rejlik az ész minden ereje, a legmagasabb fokú ismeret – a *Docta ignorantia*,<sup>27</sup> az apofatikus ismeret. A megismerés szükségszerűen foglal magába mind immanens, mind transzcendens elemeket. Maga a transzcendálás viszont megismerő aktus – a megismerés számára immanens. Az objektiváció racionalizációnak tekinthető abban az értelemben, hogy a gondolati termékeket (pl. szubsztanciákat, az univerzálisokat stb.) realitásként fogja fel. Az objektiváció és a racionalizáció során a gondolat a transzcendálás révén nem jut el az irracionálishoz és az individuálishoz, vagyis a létezéshez és a létezőhöz. Mindenek előtt két megismeréstípust kell meghatároznunk – a megismerést mint objektivációt, mint az ész határain túlra nem transzcendáló, csak az általánost megragadni képes racionalizációt; valamint a létként és létezőként megnyilvánuló megismerést, melyben az ész a transzcendálás segítségével az irracionálishoz és az individuálishoz jut el – a megismerést, mint közösségiességet és participációt. Ez a két ismeret-típus az emberi gondolat története során végig jelen van. A megismerést két különböző perspektívából vizsgálhatjuk; mint a társadalom, az általános szintjén megvalósuló kommunikációt, azaz az

<sup>26</sup> E tekintetben K. Barthnak sok dologban igaza van.

<sup>27</sup> Cardinal Nicolaus con Cusa: „Von der Wissenschaft des Nichtwissens”.

objektívációt; valamint a közösség, azaz a létezésből való participáció, és az individuálisban való elmélyedés perspektívájából, s éppen ez az, ami legfőképp érdekel. Az objektivizált megismerés, mely nem vesz tudomást az egzisztenciális szubjektumról, mindig a megismerés szocializációjaként jelenik meg, és meg fogjuk látni, hogy általános érvényűsége szociális jellegű, s a közösségiség mértékétől függ. A megismerés szociológiája még kidolgozásra vár.<sup>28</sup> A szociológiát ebben az esetben azonban nem szabad pozitívista módon értelmezni. Ellenkezőleg, ez a fajta szociológia metafizikai diszciplína, mely a társadalom, a közösség, és a közösségi kapcsolat problémáját a lét alapproblémájaként értelmezi. A lét – vagy közösség és participáció, vagy társadalom és kommunikáció. Az az elképzelés, miszerint az élet minden szféráját a tudomány révén tökéletesen racionalizálni és szocializálni lehet, hazug és teljes egészében keresztényellenes eszme. Jelen esetben a tudományt szcientizmusként fogjuk fel, mint a megismerés részleges jelentőséggel bíró egyes szintjeinek és formáinak univerzalizációját. Lehetetlenség megteremteni az egységet, a monizmust a tudományos színvonalú ismeretekre és a társadalom szervezeti formáira alapozva. Ez azt jelentené, hogy az egység az emberi létezés titkán kívül, a véglegesen világba vetett, a véglegesen objektivált és elidegenített létezésben teremthető meg. Az emberi gondolkodás és emberi közösség összes ellentmondását és antinómiáját feloldó végleges egységet csak apofatikus módon érhetjük el, vagyis az Abszolút apofatikus megismerése, vagy az Istenben és az Isten országában megvalósuló közösség révén. Az Istenre vonatkozó katefatisz gondolkodás innenső oldalán, az objektivizált társadalom életében fennmarad a dualizmus, a két elv közti küzdelem, az ellentmondás és a tragikum. A probléma lényege voltaképpen az, hogy a tökéletes egység és harmónia, az abszolút közösség csak magasabb szinten teremthető-e meg, ami nem más, mint apofatika; avagy alacsonyabb szinten elképzelhető, mint katefatika, ahogy ezt a racionalizmus, a pozitívizmus, a szcientizmus és a kommunizmus véli. Itt a megismerés és a társadalom problémája szorosan összefügg. Marx ezt helyesen ismerte fel. Ezidáig a filozófia nem fordított kellő figyelmet a megismerés és a társadalom problémájának, a közösségi szintekkel kialakított kapcsolat összefüggésére, vagy pedig pozitívista szociológiába és történelmi materializmusba burkoltan tette ezt meg, miközben a szociológiát univerzális tudományként kezelte. A megismerés szociológiáját viszont a legfőbb metafizikai szintre kell emelni. A megismerés a tudati szintekkel függ össze, ezek pedig a közösségiség mértékével kapcsolatosak. A megismerés közösségiségünk elmélyítése. Az eredeti közösségiség csak az eredeti létezésen belül valósul meg, s nem objektivizált társadalmi, hanem közösségi formában. A közösség nem a természeti, hanem a szellemi világ része; benne a megismerés más jelleget ölt. Az ember másképp viszonyul társához, ha ismeri annak belső létezését, azt nem mint objektumot, hanem mint „én-t”, vagy „te”-t ismeri. Ebből a szemszögből nézve a megismerés közösségisége is más. A filozófia lényegében az embert mindig is annak belső létezése alapján vizsgálta, ennél fogva a megismerés is emberi szemszögből kell, hogy történjen. Az előttünk

<sup>28</sup> M. Scheler: „Die Wissenschaft und die Gesellschaft”, „Probleme einer Soziologie des Wissens”. Ez a könyv abból a szempontból értékes, hogy bemutatja a problémát, de ez nem elégíti ki. Simmel munkája is jelentős.

megjelenő dolgok és objektumok nem tárják fel az értelmet, az értelem a megismerő szubjektummal kapcsolatos, s a létezésben nyilvánul meg. Ily módon az értelmet megragadni az objektivációs racionalizmus révén lehetetlen. A megismerés a lét mélyéből tárul fel, s megilleti a létezés joga. Csakhogy a bukott létben bekövetkezik az objektiváció, melyben megreked a létezés. A tudás a létezés nem felülről, hanem alulról tapasztalja meg. – Marxnál mint éhséget és gazdagságot; Freudnál mint vágyat és nemiséget; Heideggernél – mélyebben – mint gondoskodást és szorongást. Felülről a létezés szellemként láttatja magát. A megismerés óriási talánya az, hogy a materális tárgyak és dolgok a természete szerint immaterális megismerés révén tudatosíthatók. Aquinói Szt. Tamásnál ez az intellectus problémájaként vetődik fel. A probléma csak abban az esetben oldható meg, ha hajlandók vagyunk elismerni, hogy a megismerés létjelenség, hogy a lét sötéttségét eloszlatja, hogy az objektivizált világot képes a szellemi szférába beemelni. A természeti törvények abszolút érvényességébe vetett hit – mely a görög geometriáig nyúlik vissza – a természet ésszerűségébe, a természet szellemiségébe vetett hitként fogalmazódik meg. Csakhogy ez a szellemiség objektivizálódik, s az embert elnyomja. Ezt az objektivizált szellemiséget létezésünk részévé kell tennünk, s létsorsunkként kell értelmeznünk. A „természet törvényei” pusztán az emberi sorsot jelentik. Amennyiben az egzisztenciális szubjektum kifejezést alkalmazzuk, akkor még gnoszeológiai terminológiával élünk. Nem ez a végérvényes terminológia. Végérvényes egzisztencialitás csak abban az esetben érhető el, ha a szubjektum emberi személyiséggé változik át. Az egzisztencialista filozófia perszonalista filozófia. Az emberi személyiség ismer meg, és már csak az a kérdés, vajon a megismerés ezen személyiség teremtő aktsa-e, s feltétele-e ennek az emberi szabadság.

### **III. Megismerés és szabadság. A gondolat aktivitása és a megismerés alkotó jellege. Aktív és passzív megismerés. Elméleti és gyakorlati megismerés.**

A szubjektum a megismerésben nem maradhat teljesen passzív. A szubjektum nem lehet az objektum pusztá tükröke. Az objektum nem kerülhet át a szubjektumba úgy, mintha nyitott ajtón keresztül lépne be. Ez a fajta realizmus következetlen, nem vihető végig. Ha a szubjektum a megismerés során teljesen passzívan viselkedne, s ha a megismerés az objektum passzív tükrözése lenne, ha csak az objektum lenne aktív, akkor érthetetlen volna, hogy miként változik az objektumként megjelenő anyagi tárgy a szubjektumban megismeréssé, azaz intellektuális és szellemi történéssé. A szubjektum megismerésbeli aktivitása abból adódik, hogy magát az anyagi tárgyat képes intellektuális eseménnyé formálni. A megismerés feltárja az értelmetlenségben az értelmet, a rendtelenségben a rendezettséget, a káoszban a kozmoszt. Mindez a gondolkodás aktivitását feltételezi. A megismerés nem jelentheti a valóság másolását. Ez ugyanis értelmetlen és fölösleges lenne. A megismerés a valóságot gazdagítja, s általa mélyebb értelmet nyer a világ. A megismerés alkotó és rendszerező jellegű, benne győzi le az ember a káoszt és a sötétiséget. A megismerés mind gyakorlati, mind elméleti szem-

pontból a világot az ember, az emberi alkotás és tevékenység alá rendeli. A megismerő szubjektum két különböző irányba fejt ki aktivitást. Aktívnek mutatkozik az objektívációban, melyet a szubjektum hoz létre. Ez a szubjektum által választható utak egyike a sötétségbe temetkezett világban. A bukott világban a szubjektum az objektíváció révén tájékozódik. Ezen objektíváció nem tárja fel a létezés titkát, de benne a szubjektum hatalmába keríti a világot. A technika egésze alapvetően ezen objektívizált megismerés eredménye. Mivel végbemegy az objektíváció, ennél fogva nem lehet szó az objektumnak a szubjektumba való passzív behatolásáról. Az objektíváció világa nem „objektív világ”, ahogy ez gyakran elhangzik. Realitását azonban nem vonhatjuk kétségbe, hiszen ez egy bizonyos realitásszint, egy bizonyos létállapot. De mindenfajta létfelismerés feltételezi az alkotó szubjektum aktivitását, a megismerő és a megismerendő közti kölcsönhatást. A szubjektum a világban más módon, az egzisztencialista filozófia révén is tájékozódhat. Ez nem az objektíváció útja, ugyanis az ember, mint szubjektum nem ismer meg, hanem a megnyilvánuló emberi létezést, s az emberen keresztül a világ és Isten létét. A megismerés ezen útja sem nélkülözi az aktivitást és az alkotást, csak itt egy másfajta kativitásról és alkotásról van szó. Éppen innen árad a fény az objektívizált világra is, és éppen itt nyilvánul meg az értelem, a létező Isten révén egzisztáló ember és világ létének értelme. De bárhogy tárjuk is fel az értelemet, ez mindig a szellem, a harmónikus s nem a meghasonlott ész aktivitását jelzi. A létezés megismerése jelenti egyben a létezés értelmének és fényének erősödését, a lét megvilágosodását, következésképp, újjászületését, és új elemekkel történő gazdagodását. A megismerés teremő-aktív jellege más a szellem- s más a természettudományokban.<sup>1</sup> A természettudományokban a megismerés aktivitása az objektívációban és a megismerés matematikának való alárendeltségben fejeződik ki. A szellemtudományokban a megismerés aktivitása a létezés értelméhez való eljutást jelenti. James helyesen állapítja meg, hogy a megismerés nem eredmény, hanem tevékenység. A megismerés a szellem ténykedése, s a szellem pedig cselekvés. A szellem aktivitása nem szűnik meg sem akkor, amikor szemlélődés közben elhatárolja magát a világtól, sem akkor amikor átformálja azt. A szellem teremő aktivitása e két formában hat. A szellem aktivitásának előfeltétele, hogy a szemlélődés révén megedzódjon, s az örökkévalóságban beágyazódjon, ugyanakkor meg a szemlélődés is feltételezi a szellem alkotó aktivitását. Plótinosznál a lélek szervezi meg az alsóbbrendűt, mivel ez foglalja magában a felsőbbrendűt. A szemlélődés szintén nem egyenlő a lét passzív visszatükrözésével. Fel sem tételezhetjük, hogy a megismerés és a megismerő szemlélődés objektuma kivételes aktivitással rendelkezik. Amikor az Isten objektummá válik, megszűnik aktív lenni. Csakis a szubjektum aktív. Az Isten is csak mint szubjektum lehet aktív. Mivel a szellem aktív, a szellem pedig szubjektum, s nem objektum, a szubjektumban tárulkozik fel. Nem véletlen, hogy a tudást a mágiával hozzák összefüggésbe. A mágia a tudomány bölcsője. A tudást a hódítás és férfias aktivitás jellemzi. Napjaink technikája modern mágia, amint az őskori mágia az őskori technikát jelentette. A mágia ennek ellenére objektíváció révén kifejtett aktivitás, elidegenedést és uralmat feltételez, s naturalista jellegű. Ebben különbözik a misztikától, mely szellemi természetű; s a vallástól, mely

1 E megkülönböztetéssel kapcsolatban főként Dilthey idézett könyve érdemel említést.

nem uralmat, hanem tiszteletet és áhitatot jelent. Csakhogy a vallás szintén ismeri az objektíváció által számára rendelt formákat. Az ember egyidejűleg *homo sapiens* és *homo faber*. Az ismeret teremtő aktivitásának problémája arra késztet bennünket, hogy felvessük az intuício és az alkotás kérdését. Beszélhetünk-e a megismerés legfőbb formájaként megnyilvánuló intuícioról, azaz alkotásról; vagy pedig az intuício nem más, mint passzív befogadás? A jelenkori filozófia intuício-elmélete, nevezetesen Husserl, Bergson és Losszki az intuício passzivitása mellett foglal állást.<sup>2</sup> Husserlnél az intuício a lényeglátással (*Wesenheiten*) azonos, mely lényegi valóságokat az emberi meghatározottságáról lemondó megismerő egyén mintegy magába enged. Bergsonnál épp a térbeli világot teremtő megismerés fejt ki aktivitást (mindez megfelel annak, amit én objektívációnak nevezek), ezzel szemben a *durée*-be való intuitív belépést passzívnak tartja. Losszkinál úgyszintén intuício révén közvetlenül válnak a realitások ismeretté (ez a naív realizmus kritikai felélesztése). Ezzel szemben én úgy gondolom, hogy az intuício nem passzív, hanem aktív természetű, lényegét tekintve megismerésbeli alkotás, és teremtő ihletettséget és lendületet feltételez. Még a természettudományokban is teremtő jellegű az intuício, a szellemtudományokban pedig még inkább. Az intuício – az értelem szülötte, aktív értelmezés, az értelem betörése a sötétségbe, a fény ragyogása a sötétségben. A görög gondolkodás hajlott arra, hogy az objektív idea-világhoz viszonyítottan passzívnak tartsa a gondolkodást, s a passzív intuícioelmélet a görög bölcsélet keretein belül marad. Hasonló volt a helyzet a skolasztikában is. Bergsonnál az intuício passzívnak mutatkozik ugyan, viszont élesen elkülöníti egymástól az aktív alkotó folyamatban gyökerező megismerést, valamint az alkotófolyamatot felszámoló, merev realitások megismerését, hiszen a realitásokban a teremtő folyamat megrekedt.<sup>3</sup> A létben és a létezésben jelenlevő megismerő egyén teremtő aktusa nem más, mint az életnek a létben és létezésben megjelenő dinamikája, mint a megismerésben levő, nem pedig róla szóló új mozzanat. A megismerés érték, mely a megismerést megelőzően a létből hiányzott. Ezt mindenki hajlandó elismerni, s ez igazolja a megismerés teremtő-aktív jellegét. De honnan is ered ez az aktivitás, miként válhat a megismerés által fényesebbé és értékesebbé a lét? A megismerés teremtő aktivitása az egzisztenciális szubjektum szabadságát feltételezi, hiszen enélkül a megismerés értelmét veszti.

A megismerés azért teremtő-aktív jellegű, mert az egzisztenciális szubjektum a megismerést az objektumok és a megismerni kívánt lét által determinálatlan, a létiség előtti, primordiális szabadsággal ruházza fel. A megismerés a szabadságot a Logoszal egye-síti. A Logosz Istentől való, a szabadság pedig a létet megelőző alap nélküli mélység terméke. A megismerés nem pusztán csak a létnek bennem, a megismerőben megjelenő tükröképe, hanem szükségképpen megvilágosító szabadságom létre irányuló teremtő reakciója, azaz a lét alakítása is. A megismerés során a szabadság a Logosz által megvilágosodik. A megismerésben a szabadság nemcsak a Logoszal, hanem az Erosszal is kapcsolatba lép. A szeretetet teljes egészében nélkülöző megismerés démonikus uralomvágygyá alakul át. Szeretet nélkül minden, még a hit is démonivá lesz,

2 N. Losszki: „Az intuitivizmusról”, valamint Husserl és Bergson művei.

3 Ld. a nemrég megjelent csodálatos könyvet Bergsonról: Jankélévitch: „Bergson”.

minthogy a szabadság hiánya is mindig a démonihoz vezet. Mondhatni, a megismerés kozmogónikus jellegű. A megismerés során, természetesen – szükség van a realitások iránti engedelmességre, valamint azok alapos szemügyrevételére. Ez az igazság megismerésekor megmutatkozó erkölcsi pátoasz, mely csak az igazi tudósoknak adatik meg. A megismerés mindamellett a realitás átalakítását jelenti a Logoszt magába foglaló szabadság-elem érvényesülése révén. A megismerésben van valami házastársi, férj-feleség jelleg, ami más, mint két elem találkozása és egységesülése, a női őselem férfiúi értelem általi birtokbavétele. Mivel a létet megelőző szabadság részévé válik a megismerés, megkockáztathatjuk azt a kijelentést, miszerint a megismerés irracionális alappal rendelkezik. A racionális megismerés irracionális alapjának titkát leginkább a J. Böhmétől ösztönzött német metafizika közelítette meg. A megismerés aktív és teremto jellege abban is megnyilvánul, hogy a megismerés a lét különböző szintű emberiesítése. Alapvetően a katófátikus megismerés humanizáció, mégpedig nemcsak jó, hanem olykor rossz értelemben véve is. Csak az apokratikus megismerés csúcsain szűnik meg a humanizáció, ekkor azonban már az ember túllép teremtett mivoltán, és istenivé válik. Ha elismerjük, hogy a megismerésbe belép az egzisztenciális szubjektum szabadsága, akkor olyan filozófiával van dolgunk, mely a szabadság létfelletti primátusát vallja. Ez a fajta metafizika az intellektualizmustól különböző voluntarizmust jelent, mint hogy a voluntarizmus kifejezés feltételhez kötött, mivel az akarat nélkülöz mindenfajta absztrakt elemet. Függetlenül attól, hogy platóni avagy arisztoteleszi intellektualizmusról van szó, mindenképpen tagadja, hogy a szabadság – és ezzel összefüggésben – a teremto jelleg bármilyen módon is megnyilvánuljon a megismerésben. Az intellektualista rendszerben minden felülről lefelé halad, s egyben determinálódik. Az objektív értelmes lét teljes egészében determinálja a megismerést, s kijelöli a szubjektum megismerő lehetőségeit. Az intellektualizmus előbb vagy utóbb szükségszerűen tagadja az egzisztenciális szubjektumot, annak a lét titkában való elmélyedését. Az egzisztencialitás a szubjektum szabadságával függ össze. A szabadság lét felletti, s az egzisztenciális szubjektum objektum felletti primátusa szükségszerűen vezet a megismerés tragikumához is, mely az intellektualizmus számára felfoghatatlan. A tiszta intellektualizmus képtelen magyarázatot találni a hazugságokra és a tévedésekre; az igazság előtte szükségszerűen tárul fel. Descartes, hogy a tévedés lehetőségére magyarázatot találjon, kénytelen volt az akarat és a szabadság eszközához folyamodni, mindazonáltal nála mégis az intellektualizmus volt túlsúlyban. A megismerés szabadságtartalma nemcsak a teremto jellegnek, hanem a tévelygésnek, a tévedésnek s a leküzdhetetlen ellentmondásoknak is forrása, melyeket csak a kegyelem ereje képes legyözni. Mi azt állítjuk, hogy a megismerés teremto jellegű. A teremtoének a teremtetthez való viszonya azonban nem kauzális összefüggés, ellenkező esetben ugyanis nem szabadság, hanem szükségszerűség lenne. A szabadság és szükségszerűség különböző szintjei azonban minden egyes megismerés-típusban eltérőek – az egzisztenciális szubjektumnak a lét hierarchikus szintjeire való elsődleges nyitottságtól illetve zártaságtól függően. A tudat struktúrája nem statikus, hanem dinamikus.<sup>4</sup> Az objektivizált természeti világ megismerését sokkal inkább jellemzi a szükségszerűség, mint az objektivizálatlan

4 Ld. „A szabad szellem filozófiája” c. munkámat.



létezésre és szellemre irányuló metafizikai megismerést. Benne a megismerés szabadsága korábban hatott, akkor, amikor efelé a bukott világ felé fordult. Az objektivizált természeti világ tudományos megismerésének aktivitása mindenek előtt a természetre irányuló gyakorlati, technikai hatásokban jut kifejezésre. A felfedező tudásban azonban feltétlenül érvényesül a szabadság. A szellem megszervezi az anyagot, miközben a szellemtől az anyaghoz vezető szinteken szabadsága egyre inkább sérül. Emiatt kell szót ejteni a különböző szabadság-szintekről, s magának a szabadságnak az alakváltozásairól. Ami a legfelsőbb szinten önmagát igazoló teremtető inspirációként nyilvánul meg, az az anyaghoz legközelebb álló szinten nem más, mint munka. A munka ily módon nemcsak szociális és morális, hanem megismerésbeli szempontból is rendkívül fontos kérdés. A megismerés és a munka formái közti viszony a megismerés szociológiájának problémakörébe tartozik.<sup>5</sup> A *homo sapiens* egyben *homo faber*, a megismerő egyben aktívan tevékenykedő és dolgozó lény. A megismerés – alkotás, mind kezdetben mind pedig annak betetőzésekor. A megismerés ezen kívül munkát is jelent, összefügg a munka társadalmi formáival. Ebben Marxnak igaza van, annak ellenére, hogy materializmusa révén ezt az igazságot elferdítette. Nem ismerte fel, hogy a munka szellemi eredetű, s hogy nem anyagi, hanem szellemi jelenség. A megismerés épp a szubjektum egzisztencialitása által kerül kapcsolatba a munkával, az életaktivitással. Ez a filozófia és a tudományok abnormális állapotát jelzi, amelyek az életfolyamatoktól eltávolodva elvont, akadémikus, fróasztal – és tisztán könyvszagú szférába csúsztak át. Ez akaratlanul is torzítja a megismerést. A filozófiai megismerés eltávolodott az élettől, a harmónikus létezésről, s ily módon deformálódott. Ezt a problémát az orosz Ny. Fjodorov vetette fel. A megismerő egyén, mint egzisztenciális szubjektum szükségszerűen egyesíti magában a gondolatot és az akaratot, a szemlélődést és a munkát, az elméletet és a gyakorlatot. Az egzisztencialista filozófia nemcsak elméleti, hanem gyakorlati filozófia is. Vizsgálnia kell a megismerés és az emberek közösségisége közti viszonyt, s fel kell tárnia a logikai szükségszerűség szociális jellegét. Ezen könyv alapproblémája az objektivizált társadalom s az egzisztenciális közösség szemszögéből történő megismerés közti viszony.

### IV. A közösségiség megismerésbeli fokozatai. A tárgyi, objektív világ kihunyása, és a létezés titkának feltárulása.

A megismerés kétségtelenül szociális jellegű (is), melyet az ismeretelmélet még nem tisztázott kellőképpen. A megismerés az emberek közti kommunikáció, a kölcsönös megértés kialakítását és kapcsolatteremtést jelent. A megismerés kivezet a bezárkózottság állapotából, az önmagamba temetkezésből. A megismerés segítségével hidalhatók át a világ tér és idő alkotta szakadécai. Ezen világ adta keretek közt épp a megismerés révén jutok vissza távoli múltba, és a világ különböző szegleteibe. A megismerés kapcsolatot teremt az elidegenedett és elkülönült dolgok közt. Ez a megismerés általi el-

<sup>5</sup> Sokat írtak erről M. Scheler és Simmel: „Soziologie”.

különültség – meghaladás és kapcsolatteremtés azonban különböző fokozatokon keresztül megy végbe. Amit a megismerés általános érvényűségének (Allgemeingültigkeit) hívnak, szociális természetű. A gondolkodás és a megismerés általi kommunikációt kiváltó logika szintén szociális jellegű. A gondolkodás logizálása s logikai törvényszerűségek alá rendelése egyúttal annak szocializációja is. Az eredeti megismerésbeli intuíció mélyen személyes, benne az ember a lét titkával szembesül. A megismerés eredménye szociális, a társadalom és az emberek közti kommunikáció szolgáltatában áll. Már egy tudományos felfedezés publikálása, egy könyv megírása is az emberek közti kommunikáció szociális jellegére utal. A megismerés révén kialakított kommunikációs szintek is az emberek közti közösségiség mértékétől függenek. Utaltunk már rá, hogy a megismerésbeli objektiváció egyszersmind szocializáció is. Ez a fajta objektiváció a különböző társadalmi csoportosulásokban más és más jelleget ölt. A különféle társadalmi csoportosulások szociális struktúrájuk különbözőségétől függően különbözőképp fejezik ki a megismerés eredményeinek objektivitását és általános érvényűségét. A tudományos megismerés ezidáig alapjában véve akadémikus – tudós körök tevékenysége volt. A tudományos megismerés eredményei azonban főként az ún. egzakt, fizikai és matematikai tudományokban univerzálisan kötelező jelleget öltöttek, s minden egyes ember még az egymástól tökéletesen elszigetelt közti kommunikációt is szolgálják. A tudományos, mint pl. a matematikai, természettudományos megismerés révén épül ki az egyének közti univerzális kommunikáció, közösség viszont nem jön létre. Ez a fajta megismerés az emberek közösségiségének csupán a legalacsonyabb fokára épül. Matematikai és fizikai igazságokra alapozva teljesen eltérő szellemiségű, vallási felekezetű, társadalmi helyzetű, különböző nemzetiségű és kultúrájú emberek képesek egymással kommunikálni. Az általános érvényű tudomány nem más, mint annak az objektivizált és szocializált világnak a megismerése, melyben az emberek közti széttagoltság ellenére alakul ki a kommunikáció; s feltételezi az emberek közti minimális közösségiséget. A megismerés eredményei, melyek kommunikatívak, mindig valamilyen egyének közti, mindenek előtt, a nyelvi szimbolikában létrejövő közösségiséget jeleznek.<sup>1</sup> A közösségiség ezen szintje viszont széttagoltság esetén is érvényes. A megismerés szociológiájának különleges problémája a megismerésnek kettős, a társadalom és a perszonális közösség szeniszögéből való vizsgálata. A társadalom perspektívájából nézve a megismerés számára nem idegen a leguniverzálisabb általános-érvényűség, a kommunikáció legszélesebb köre; viszont ismeretlen a belső létezés és közösség. Ha pedig a közösség felől nézzük, a megismerés, mely e titok legmagasabb szintje, részese a létezés titkáinak, a szellemnek, ellenben nélkülözi az univerzális általános-érvényűséget. S ilyen tekintetben nem lehet eszköze a kommunikációnak. Már a filozófiai megismerés igazsága is a szellemi közösség egy sokkal magasabb fokát feltételezi, mint a fizikai és matematikai igazság kapcsán. A vallási igazságokhoz pedig a legmagasabb szintű szellemi közösségiség szükséges. Külső szemléletként vizsgálva ezek az igazságok „szubjektívnek”, bizonyítatlanoknak, kétségbevonhatóaknak tűnnek, melyek nem járulnak hozzá az emberi kommunikáció univerzálisá tételéhez. Holott a szellemi közösségiségen belül az „egyháznak” nevezett

1 Delacroix: „La langage et la pensée”.

közösségiség mélyén a legegyetemesebbek a vallási igazságok, sokkal egyetemesebbek, mint a matematikaiak. Mindez viszont hitet és a hívők egységét követeli meg. A kereszténység teljes szociális objektívációjának idején, mint pl. a középkorban, formálódott ki a keresztény emberiség közösségisége – s ezen emberiség a keresztény igazságokat egyértelműen univerzálisnak tekintette. E korban viszont a tudományos igazságok voltak szocializációtól mentesek, kétségesek, sőt felháborítóak. A különböző korokban ez eltérő képet mutat. Korunkban a tudományos megismerés eredményei teljes egészében objektivizáltak és szocializáltak, s ezzel párhuzamosan válik lehetővé az emberi kommunikáció univerzalitása is. A vallási szféra igazságait pedig „szubjektív”-nek tekintik, igaz ezen terminológia relatív jellegét nem szabad figyelmen kívül hagyni. A tudati kommunikációban a közösségiség különböző szinteken jelenhet meg. Világunk szolgáltatja keretek közt pedig az univerzális közösségiség megvalósítása elválaszthatatlan a tökéletes objektívációtól és szocializációtól. De ez épp a bűnös széttagoltság állapotában lévő bukott világ számára jelenti az univerzális közösségiséget. A bukottság és a bűnös széttagoltság oka jelen esetben nem a tudományos megismerés objektívációja, hanem maga a létállapot. A tudományos megismerés ugyanis objektívációját tekintve pozitív jelenség, analóg a széttagolt világ számára adatott jogi szabályozás kivitelezésével. Amit mi az objektivizált világot feltáró egzisztencia-filozófiának nevezünk, a megismerés terén képtelen az univerzális általános-érvényűség szintjét megvalósítani. Ami az objektívációtól független, az nem lehet „objektív”, csak „szubjektív”. A „szubjektív” pedig nem lehet helytelen vagy hamis, ellenkezőleg maximálisan igaz lehet csak, viszont az emberi kommunikációt tekintve nem lehet univerzálisan általános érvényű. Ha valaminek az alapfeltétele a szellemi közösségiség, a közösség, ez az emberi kommunikáció tévútja is lehet. Ez a bukott világ-beli megismerés alapvető paradoxonjainak egyike. A teret és az időt kiküszöbölő emberek közti erőszakolt kommunikáció e közösségiséget figyelmen kívül hagyó objektivált megismerés révén alakult ki a matematika segítségével, nem pedig a tulajdonképpeni emberi létezés és szellem megismerésének útján. Igaz ugyan, hogy amit vallásnak neveznek, s köteleket jelent, nemcsak az emberi közösség, hanem a kommunikáció érdekeit is szolgálta, szervezte a társadalom életét. Ez azonban csak azért lehetett így, mert a kinyilatkoztatás igazságait objektivizálták, szocializálták, s a társadalom nevében szentesítették. A vallási kommunikáció nélkülözött mindenfajta lényegi közösségiséget.<sup>2</sup> Csak a szellem életében szűnik meg az objektíváció. S a benne ekkor feltáruló igazságok egyáltalán nem általános érvényűek. Az objektíváció különböző szinteken jelenik meg – a szervetlen, a szerves és a szociális világban.<sup>3</sup> Érdekes tény, hogy az objektíváció alapján véve szocializáció ugyan, mégis társadalmi megismerés kisebb mértékű általános-érvényűséget eredményez, mint a természettudományos. Ennek oka pedig abban rejlik, hogy a szociális

2 Ld. „Az ember rendeltetése” c. munkámat, s Bergson: „Les deux sources de la morale et de la religion.”

3 A szociális világ egzisztenciális úton is megismerhető. Pl. Marxnak a kapitalizmus elemzése, mint az egyének szociális helyzetének elemzése egzisztenciális jellegű. Marx materializmusa azonban az objektíváció szélsőséges formája.

megismerés az emberek társadalmi helyzetétől, egy bizonyos társadalmi csoportosuláshoz tartozástól, s ez utóbbinak pszichológiai korlátozottságtól függött. A társadalmi megismerést nagy mértékben a társadalmi csoportosuláshoz való tartozás határozza meg. Emiatt sokkal inkább általános érvényű és szocializált a fizikai és a matematikai megismerés, mint a társadalmi. Még a marxizmus osztályelmélete is csak nagy nehézség árán volt képes feltárni a fizikai és a matematikai megismerés osztály-jellegét, a társadalmi megismerését viszont könnyedén. Be kell látnunk, hogy a konkrét ismeretelmélet a megismerést az egyének szociális viszonyával hozza összefüggésbe, s ily módon szükségszerűen a megismerés szociológiája is egyben. A megismerés szociológiája még a vallási megismerést is megvilágítja. Az egyház szintén szociológiai kategória, s ezáltal lehetséges a megismerés szociológiájaként megjelenő egyházi gnoszeológia is. A közösségiség tekintetében különböző mértékben szocializált, valamint objektivált megismerés egész elmélete – kezdve a szűk társadalmi csoportosulások közösségiségétől egészen az univerzális közösségiségig – csak az egzisztencia-filozófia, az egzisztenciális szubjektum szemszögéből kaphat helyes megvilágítást; a tárgyi-anyagi objektum felől nézve viszont nem. A létezés titkának, mint a mélységeket és csúcsoakat átfogó, bármiféle objektivált természettől különböző, aktív szellem titkának feltárása egyet jelent az objektivizált, tárgyi, beszűkült és elnehezült, a csak szociális tekintetben általános érvényű világ kihunyásával. Ugyanezt a problémát kell az „én” magányossága és a társadalom közti viszony alapján megvizsgálni.

**LEV SESZTOV**

**A GONDOLKODÁS MÁSODIK  
DIMENZIÓJÁRÓL**

Fordította: Kalmár Zoltán

A fordítást az eredetivel egybevetette: Ferincz István

**Lev Sesztov** 1966-ban született Kijevben, zsidó családban. A moszkvai egyetemen jogot és matematikát hallgatott, érdeklődése azonban egyre inkább az irodalom és a filozófia felé fordult. Az 1895 és 1914 közötti éveket Nyugat-Európában töltötte, 1914-ben visszatért Moszkvába. Kényszerű emigrációja előtt a kijevei egyetemen görög bölcséletet adott elő. Szülőföldjét elhagyva végül Párizsban telepedett le és itt kapott katedrát. Barátjával, Nyikolaj Bergyajevvel együtt jelentős befolyást gyakorolt a francia egzisztencializmusra. Főműve, az „Athén és Jeruzsálem”, halála évében, 1938-ban látott napvilágot.

#### **Főbb művei:**

A jó fogalma Tolsztoj gróf és Fr. Nietzsche tanításában (1900)

Dosztojevszkij és Nietzsche – A tragédia filozófiája (1903)

A talajtalanság dicsőítése – Kísérlet az adogmatikus gondolkodásra (1905)

A kulcsok hatalma (1923)

Jób mérlegén – Vándorlások lélekről lélekre (1929)

Kierkegaard és az egzisztencialista filozófia (1936)

Athén és Jeruzsálem (1938)

Spekuláció és kinyilatkoztatás (1963)

Csak a hit által (1964)

## Harc és spekuláció

*A régiek és boldogok, akik jobbak voltak  
nálunk és közelebb álltak Istenhez.*

Platón (*Philebosz*)

*Nagy és végső harc vár a lélekre.*

Plótinosz (*Enn. I. 6. 7.*)

### I.

IGNAVA RATIO. De vajon lehet-e az értelem nem henye? Ebben van a lényege, mint ahogy gyávaságában is. Vegyünk elő bármilyen filozófia tankönyvet és rögtön meggyőződhetünk, hogy az értelem alázatosságával, nyomottságával, gyávaságával kérkedik. Az értelemnek „szolgaian” reprodukálnia kell a neki „adottakat”, és a legnagyobb bűnül rója fel magának a szabad alkotás mindenféle próbálkozását. Következésképpen nekünk is szolgaian engedelmeskednünk kell annak, amit számunkra az értelem előír. És ez nevezetne szabadságnak. Pedig csak az szabad, akit sola ratione ducitur (csak az ész vezet). Így tanította Spinoza, így tanították az ókoriak, így gondolja mindenki, aki tanítani vagy tanulni akar. Mivel pedig szinte nincsenek olyanok, akik ne tanították vagy ne tanulták volna, így az ignava ratio látszik valóban a világ egyetlen urának és parancsolójának.

### II.

KÉTFÉLE MÉRTÉK. Állítólag azért haragszanak rám, mert mindig ugyanarról beszélek. És Szókratészre is ugyanezért haragudtak. Mintha mások nem ugyanarról beszélnének. Nyilván valami másért is haragszanak. Ha mindig egy és ugyanazt mondanám, de a megszokottat, az elfogadottat, mivel az mindenki által elfogadott és érthető, nem haragudnának rám. És nem tűnne úgy, hogy az „ugyanaz”, azaz a mindig azonos nem hasonlít arra, amit hallani szeretnének. Hiszen itt körös-körül mindenki folyton azt bizonygatja, még annyi évszázaddal Arisztotelész után is, hogy az ellentmondás törvénye – megingathatatlan princípium, hogy a tudomány szabad kutatás, hogy ami egyszer megtörtént, azt maga az Isten sem tudja nem megtörténné tenni, hogy az ember rendeltetése felülkerekedni önmagán, hogy a mindenegység a legfőbb eszme stb. És ezen nem botránkoztak meg: senki sem haragszik, mindenki elégedett, és mindenkinek úgy tűnik, hogy nagyon új. Amikor pedig azt mondja az ember, hogy az ellentmondás törvénye egyáltalán nem is törvény, hogy az önevidenciák megtévesztenek, a tudomány fél a szabadságtól, – nemcsak másodszor vagy harmadszor nem hagyják megismételni – már első alkalommal megharagszanak. És azt keil gondolnunk, ugyan-

azért haragszanak meg, amiért az alvó megharagszik, amikor felébresztik. Aludni akar, valaki pedig zaklatja: Ébredj fel! És miért haragszanak? Örökké mégsem lehet aludni. Nem én ébresztem fel (az igazat megvallva erre nem számítok), mégis eljön az óra és valaki más már nem szóval, hanem másképp, teljesen másképp, kezdi már az ébresztést és akinek fel kell ébrednie, az felébred. Azt kérdezik, akkor én miért fáradozom, miért szorgoskodom? Hiszen éppen ez az, hogy fáradozom és szorgoskodom, jóllehet magam is tudom, hogy semmit sem érek el vele és hogy megcsinálják azt nélkülem is, amit én nem tudok megcsinálni. Minden lehetőség megvan arra, hogy rám bizonyítsák az ellentmondást. És már régen rám bizonyították volna, és lelepleztek volna, ha nem érezték volna meg, hogy az ilyen leleplezés nem elkeserít, inkább örömet szerez nekem. Hiszen az embert csupán azért leplezik le, hogy kellemetlenséget okozzanak neki.

### III.

**SZÓKRATÉSZ SORSA.** Szókratészt nem azért mérgezték meg, mert új igazságokat és új isteneket talált ki, hanem azért, mert igazságaival és isteneivel mindenkit zaklatott. Ha nyugodtan ült volna otthon, s könyveket írt volna vagy az akadémián tanított volna, nem bántották volna. Hiszen békén hagyták Platón! Igaz, ő is majdnem megjárta, mikor kitalálta, hogy előhozakodik gondolataival a türannoszál, de ő viszonylag könnyen megúsza. Plótinoszhoz pedig senki nem is nyúlt, sőt a császárok tisztelték őt, természetesen azért, mert egyáltalán nem törődött filozófiájának terjesztésével, s a beavatatlanok előtt eltitkolta. Úgyhogy a hegeli konstrukció vagy Szókratész „sorsának” megértése teljesen önkényes. Szókratész nem azért halt meg, mert két gondolatrendszer összeütközött, hanem azért, mert nem tudta és nem akarta féken tartani a nyelvét. Az emberek nem annyira a – régi és új – igazságoktól félnek, inkább az igazságok hirdetőitől. Mivel az igazság senkit sem zaklat és nem nyugtalanít, a hirdetők azonban kellemetlen népség: ők maguk nem ismerik a nyugalmat és másokat sem hagynak nyugton. Röviden szólva: Szókratészt, ahogy ő maga is bevallotta ezt (a platóni apologiában bögölynek nevezi magát), csak azért ölték meg, mert megmérgezte az athéniek életét. Ha csak magát és barátait rázta volna fel, ezt megbocsátották volna neki. Még ismételték is volna szavait az aletine egregorsis-ról (az igaz ébredésről). Valójában ezzel véget is ért: Szókratész meghalt, s mindenki dicsőíteni kezdte őt. Tudták, hogy már nem fog zaklatni, – néma igazságok pedig senkit sem fenyegetnek.

### IV.

**AZ INTELLEKTUÁLIS LELKIISMERETESSÉG.** Az intellektuális lelkiismeretesség vezette Spinozát, majd Spinoza nyomán Leibnizet, Kantot és az újkor minden más filozófusát arra a meggyőződésre, hogy a Biblia nem igazságot tartalmaz, hanem morált, hogy a kinyilatkoztatás – fantasztikus kitalálás, míg a gyakorlati ész posztulátumai – értékes és nagyon hasznos dolgok. Következésképpen? Következésképpen, mondják, el kell felejteni a Bibliát és Spinozán és Kanton... kell nevelkedni. Azonban



ha megpróbálnánk másképpen következtetni, azt mondanánk: következőképpen, a pokolba kell küldeni az intellektuális lelkiismeretességet, hogy megszabaduljunk a kanti posztulátumoktól és megtanuljunk úgy beszélgetni Istennel, mint ahogy ósatyáink beszélgettek vele. Hiszen az intellektuális lelkiismeretesség az ész iránti engedelmesség, nem félelemből, hanem lelkiismeretességből. Ez erény, ha az ész törvényes uralkodó. De ha bűnös bitorló? Akkor pedig ez már nem engedelmesség lesz, hanem semmi tiszteletet nem érdemlő szolgáltság. Erről nemcsak beszélni, de gondolkodni sem akar senki. És még milyen ingerültek lesznek akkor, mihelyt valaki erről kezd beszélni. Legfeljebb arra vagyunk hajlandók, hogy átértelmezzük a Bibliát és összehangba hozzuk Spinozával és Kanttal. Hegel szólt a kinyilatkoztatásról, az emberré lett Istenről, az abszolút vallásról – de az ő intellektuális lelkiismeretessége minden kétségen felül áll. Hegel elárulhatta Schellinget, de szívvel-lélekkel az észt szolgálta.

### V.

**SPEKULÁCIÓ.** A spekuláció, önnön lényegét tekintve, törekvés az élőlények mögött, előtt vagy fölött örökké létező és a világmindenség fölött uralkodó megingathatatlan princípiumok megtalálására. A „legsabadabb” emberi gondolat megelégszik kutatásaival, mikor úgy tűnik számára, vagy mikor, mint inkább mondani szokás, meggyőződik, hogy túlment az individuális, ingatag önkényeskedések határán és behatolt az állandó törvényszerűség birodalmába. Ezért minden spekulatív rendszerben a szabadsággal kezdik, azonban a szükségszerűséggel fejezik be, mellesleg, mivel általában véve, a szükségszerűség nem örvend jó hírnek, így rendszerint igyekeznek bebizonyítani, hogy a végső, legfőbb szükségszerűség, melyhez a spekuláció által jutnak el, már semmiben sem különbözik a szabadságtól, más szóval az ésszerű szabadság és a szükségszerűség – egy és ugyanaz. Valójában azonban egyáltalán nem egy és ugyanaz. A szükségszerűség szükségszerűség marad, legyen az ésszerű vagy ésszerűtlen. Rendszerint azonban mindenféle leküzdhetetlen szükségszerűséget ésszerű szükségszerűségnek neveznek. Az utóbbi körülményt azonban mesterien elhallgatják, és nem alaptalanul. Az emberi lélek mélyén kiirthatatlan szükséglet és örök álom él – saját akarat szerint élni. Azonban miféle saját akarat az, ha ésszerű, sőt még szükségszerű is? Ilyen szokott-e lenni a saját akarat? Az embernek pedig a világon a leginkább arra van szüksége, hogy saját, jóllehet együgyű, de saját akarata szerint éljen. A legékesebben szóló, a legmeggyőzőbb bizonyítékok hiábavalók maradnak. Azaz „az embert hallgatásra lehet bírni” – még bizonyítékokkal is, bár, természetesen, a meggyőzésnek is sok sokkal biztosabb módja van, és mint a történelem tanítja, a „bölcs” bizonyítékok sohasem riadtak vissza semmilyen szövetségestől – azonban a hallgatás egyáltalán nem az egyetértés jele. Gyakran azért hallgatunk, mert belátjuk a szavak hiábavalóságát, és hát nem mindenki szeret vitatkozni. A filozófusok, akik okosabbak, tudják ezt. Ezért gyűlölik úgy a tömeget (ők úgy mondják, hogy lenézik – így magasztosabb), annak ellenére, hogy a tömeg ritkán nyilvánít ellenvéleményt velük szemben. Az emberek meghallgatják, sőt helyeselnek – később pedig, mintha semmit sem hallottak volna. Időnként még rosszabb is előfordul: ismétlik, gyakran elismétlik, amit hallottak, azonban saját elképzeléseik szerint élnek és cselekszenek: video melioro, proboque, deteriora se-

quor.<sup>1</sup> Dehát hogyan is van ez: látja is, bele is egyezik, hogy a szabadság és a szükségyszerűség egy és ugyanaz, és hogy az ideálist és a valóság feletti princípiumokat állító spekulációk az igazságot nyilatkoztatják ki, és amikor cselekvésre kerül a sor, mintha soha sem lettek volna a világon sem spekulatíván gondolkodók, sem ideális lények. Kinek van igaza? A spekulatíván gondolkodóknak, akik az ideális princípiumokat keresik, vagy az egyszerű embereknek, akiknek természetes ösztöneik azt sugják, hogy az ideális princípiumok az ördögtől valók – ahogy az élet és a világmindenség minden mechanikus magyarázata is?

## VI.

KÉRDÉSEK. Úgy tűnik számunkra, hogy kérdezni mindig helyénvaló, hogy az igazsághoz kérdéseken keresztül vezet az út. Megkérdezzük, hogy mekkora a hang sebessége, hová ömlik a Volga, hány évig él a varjú, stb. vég nélkül, és mint ismeretes, ezekre a kérdésekre nagyon határozott válaszokat kapunk, és ezeket a válaszokat igazságoknak tartjuk. És máris levonjuk a következtetést: kérdéseink ezreire, millióira kaptunk olyan választ, amely magában rejtje az igazságot, tehát, hogy igazságot kapjunk, kérdezni kell. Ezért kérdezzük – van-e Isten, halhatatlan-e a lélek, szabad-e az akarat (három kérdés, amire Kant szerint az egész metafizika korlátozódik), miközben eleve meg vagyunk győződve, hogy ezúttal is, mint már korábban, ha nem kezdünk el kérdezni, nem tudjuk meg az igazságot. Eszünk „megsejtette” azt, amit még nem láttott, mi pedig örülünk is: kibővült a „tudásunk”. Mint ahogy a mindennapi tapasztalat mutatja, a rablás igen gyakran büntetlen marad, de nem mindig. Ez alkalommal valaki könyörtelenül büntet – természetesen nem az ész (az ész elég ravasz vagy tökéletes és ki tud bűjni a felelősség alól), hanem az ész hiszékeny és naív hordozóit, az embereket. Ők nem kapnak semmilyen választ a legállhatatosabb kérdések ellenére sem – vagy egyáltalán nem olyan válaszokat kapnak, amilyenekre számítottak. Úgy kell nekik – miért kérdeztek! De vajon át lehet-e engedni valakinek vagy valaminek az Istenre, a lélekre, a szabadságra való tulajdonjogunkat? De hiszen, ha megkérdezzük, ezt a jogot átengedjük valakinek! De kinek? Ki az, aki kicsalta vagy elrabolta tőlünk lelkünket és Istenünket? És miért ő (vagy az) tulajdonította magának a döntéshozás jogát arról, ami számunkra a legfontosabb a világon, akinek semmi köze nincs hozzánk, akinek semmihez sincs köze, akinek mindegy.

## VII.

UNDE MALUM. Azt kérdezik: honnan van a rossz? E kérdésre számos, bár meglehetősen egyforma teodicea ad választ, azonban ezek a válaszok csak a teodíceák szerzőit elégítik ki (ha egyáltalán kielégítik?) és az érdekes olvasmányok kedvelőit. Másokat a teodíceák felingerelnek, s az ingerlés egyenesen arányos azzal a sürgető voltával, mellyel az emberben a rossz kérdése felvetődik. S akkor, amikor a kérdés sürgető volta eléri a legvégső fokot, mint például Jób esetében, a teodicea istenkáromlásnak kezd

1 Látom a jót és helyeslem, s a rosszat követem.

tűnni. Szerencsétlenségének mindenféle „magyarázata” Jób számára csak a szenvedés növekedése. Nem kell semmilyen magyarázat, semmilyen válasz. Nem kell vigasz sem. Jób éppen azért szidja a hozzá eljött barátait, mert ők a barátai, s mint barátai szeretnének „könnyíteni” rajta – amennyire egy ember könnyíteni tud a másikon. Jób számára mindennél rosszabb ez az „amennyire”. Ha már nem lehet segíteni – akkor vigasztalni sem szükséges. Más szóval: meg lehet kérdezni (néha, mint Jóbnál, szükséges megkérdezni): honnan van a rossz? Erre a kérdésre azonban nem lehet válaszolni. És amikor a filozófusok megértik, hogy sem erre a kérdésre, sem sok más kérdésre nem lehet válaszolni, csak akkor tudják meg, hogy nem mindig azért tesznek fel kérdéseket, hogy azokra választ adjanak, hogy vannak kérdések, melyeknek az az értelme, hogy nem tűnnek válaszokat, mivel a válaszok megölnék azokat. Nem érthető? Önök azonban legyenek türelemmel: nemcsak ezt szokja meg az ember.

### VIII.

**A KÉNYSZERÍTŐ IGAZSÁGRÓL.** Valaki azt kérdezi: hogyan lehetséges a tudás, hogyan lehet az, hogy valami, ami egyáltalán nem olyan, mint mi vagyunk, belénk hatol? Kérdezi és nem nyugszik meg addig, amíg be nem bizonyítja magának vagy azt nem hiszi, hogy bebizonyította, hogy a megismerő és amit megismer, végülis, egyáltalán nem különböző, hanem egy és ugyanaz, és hogy következésképpen, lehetetlen nem fordul elő. Miért nyugtalanítja úgy az a gondolat, hogy előfordul a lehetetlen, és megfordítva, az a meggyőződése, hogy nem fordul elő lehetetlenség, miért tűnik számára olyan megnyugtatónak? És végül a legutolsó: miért tartja oly nagyra nyugalmát, mint hogyha a nyugalom az ember legnagyobb vívmánya lenne. Nem vállalom helyette a válaszadást és hajlandó vagyok azt gondolni, hogy ő maga sem ad magának választ.

Más embert más nyugtalanít. Még örülne is, ha megtudná, hogy nemcsak a lehetséges történik meg, hanem a lehetetlen is. A valóság azonban erőszakkal az ellenkezőjéről győz meg. Nemcsak a lehetetlen nem történik meg, de sok lehetséges sem. Mondjuk, semmi lehetetlen nincs abban, hogy az emberek szeressék egymást. Az életben azonban – az ember embernek farkasa. Ugyancsak semmi lehetetlen nincs abban, hogy az ember, mint némely más állat, néhány száz évig éljen. Vagy abban sem, hogy ne akkor haljon meg, amikor eljön az ismeretlen valaki vagy valami által kitűzött idő, hanem akkor, amikor saját magának eszébe jut. És a valóságban még sok ilyesmi bizonyul meg nem valósultnak és megvalósíthatatlannak. Az emberek megvalósítatlan és örök vágya az abszolút tudás: minden, amit tudunk, relatív és keveset tudunk. A végső igazságot áthatolhatatlan sötétség borítja, jóllehet teljesen lehetséges, sőt természetes lenne, hogy az igazság ne legyen elrejtve az emberek elől, akik úgy keresik és vágnak rá.

És íme, azt mondom, előfordul, hogy a gnoszeológust teljesen más nyugtalanítja: mitől van az, hogy ami van, az nem felel meg annak, amit mi szeretnénk, hogy legyen? Azt mondják, hogy ez nem gnoszeológiai kérdés. Dehát éppen arról van szó, hogy maga az, ami nem gnoszeológiai, sokkal inkább gnoszeológiai, mint az, amiről az elején beszéltünk. Hogyan lehetséges az, hogy a rajtunk kívüli és a ránk nem ha-

sonlító valami tudásunk tárgyává válik, csak azért tűnik alapkérdésnek, mert babonásan meg vagyunk győződve arról, hogy csak a lehetséges történik meg. De hiszen ez a legtisztább előítélet, mely még a mindennapi tapasztalattal sem egyezik meg. A mindennapi tapasztalat azt mutatja, hogy ha az oxigént a hidrogénnel megfelelő arányban egyesítjük, vizet kapunk, ha pedig nitrogénnel – akkor levegőt. De hiszen ez nyilvánvalóan lehetetlen dolog. Mitől lesz hirtelen az oxigénből és a hidrogénből víz? Miért nem marad az oxigén oxigén, a hidrogén pedig hidrogén? Vagy miért nem alakulnak át levegővé? Itt minden teljesen önkényes, semmire sincs alapozva, és következőképpen, lényegében teljesen lehetetlen. A kémia a természetben szétárasztott végtelen önkény tudománya, annak a tudománya, hogy bármiből bármi tetszés szerint származik. És csak egy megszorítás van: nem a mi tetszésünknek megfelelően, akik a kémiát tanuljuk, hanem valakinek vagy valaminek megfelelően, akit név szerint meg sem tudunk nevezni. Az ő tetszése szerint – mi pedig ha akarjuk, ha nem, már kényszerítve vagyunk a kémia tanulására, azaz akaratának megismerésére. De hiszen jogos a kérdés: akkor hát, miért van az, hogy ő (vagy inkább az, hogyha ez nem élőlény, mint ahogy mindenki meg van győződve róla) parancsol, mi pedig engedelmességre vagyunk kényszerítve? Más szavakkal kifejezve: honnan van a megismerés kényszerítő ereje? Miért keletkezik az oxigénből és a hidrogénből víz, nem pedig kenyér, arany, vagy zenei szimfónia? Vagy miért víz jön létre az oxigén és a hidrogén egyesüléséből, nem pedig hang és fény? Honnan van a tudományos igazságnak, sőt még az egyszerű tapasztalati igazságnak is e kérlelhetetlen kényszerítő ereje? És azok az emberek, akik oly komolyan nyugtalanok, hogy nehogy a valóságban valami lehetetlen előforduljon, miért közömbösebbek teljesen aziránt, hogy a valóságban számunkra oly sok minden teljesen elfogadhatatlan? Hiszen sokkal könnyebb egyetérteni azzal, hogy Pygmalion életre keltette saját szobrát, hogy Józsue megállította a napot stb., mint azzal, hogy az athéniek megmérgezték Szókratészt. Ugyanakkor pedig, az ellenkezője megerősítésére vagyunk kényszerítve: Józsue nem állította meg a napot, Pygmalion nem keltette életre a szobrot, Szókratészt azonban megmérgezték az athéniek. De ez, úgy mond, még csak a baj fele lenne: a beidegzés ellen nehéz tenni. De a filozófusok miért dicsőítik és hagyják helyben a tudás kényszerét és miért követelik ugyanezt minden embertől (hiszen a megismerés elmélete nem más, mint az eszményibe emelt tudás, az igazsággal egyenlő tudás), ők, akik úgy nyugtalanok amiatt, hogy valami lehetetlen a valóságban megvalósulásra lel, miért fogadják teljesen nyugodtan tudásunk kényszerítő voltát, mint ésszerűt és szükségessé – ezt nem lehet megérteni. Hiszen ha már egyszer valamit kérdezzünk, akkor éppen ezt kell kérdeznünk, hogy honnan származik ez a kényszer. S ki tudja? Lehet, hogy ha a filozófusok többre tartanak a lehetetlent és a megismerés kényszerítő volta a szükséges módon nyugtalanítaná és bántaná őket, sok, most általánosnak és szükségszerűnek, s ezért mindenki számára kötelezőnek látszó ítélet, az értelmetlenséggel és az esztelenséggel határosnak tűnne. A legértelmetlenebbnek és a legsztelenebbnek maga a kényszerítő igazság eszméje tűnne.

### IX.

A METAFIZIKAI IGAZSÁGOK FORRÁSA. Ipse conditor et creator mundi semel jussit – semper parat: maga a világ ura és teremtője megparancsolta egyszer s mindig engedelmeskedik, mondja Seneca, mint mindig, ismételve azt, amit másoktól hallott. Azonban ha ez így lett volna, ha pont Isten egyszer csak megparancsolta volna, és azóta már csak engedelmeskedik, akkor azért mégis mennyivel fontosabb számunkra is és az Ő számára is az, hogy Ő egyszer megparancsolta, mint az, hogy Ő mindig engedelmeskedik. Isten ereje, értelme, jelentősége természetesen nem abban áll, hogy Ő engedelmeskedik. Engedelmeskedni tud a gyenge és jelentéktelen élőlény, sőt a szervesetlen világ élettelen tárgyai is. És mégis kizárólag a jelenségek törvényszerűségeinek tanulmányozására irányul tudásunk, mintha a szabad alkotó elv valami elvetendő és gyalázatos dolog lenne, úgyhogy nekünk is és magának Istennek is el kell felednie azt vagy legalábbis sosem szabad beszélni róla! Számunkra minden igazság a parere<sup>2</sup>-ből ered, még a metafizikai igazságok is. Ugyanakkor pedig a metafizikai igazságok egyetlen forrása – a jubere<sup>3</sup>, és amíg az emberek nem lesznek részesei a jubere-nek, a metafizika lehetetlennek fog tűnni nekik: hiszen Kant is csak azért távolodott el a metafizikától, mert benne a maga számára szörnyű jubere-t látott, hogy azt (természetesen teljesen helyesen) a mindenki számára szörnyű és gyűlöletes „önként” szóval fordította le.

### X.

AZ ABSZOLÚTUM. A filozófusok halálos bűne nem az, hogy az abszolútumot hajszolják, hanem az, hogy amikor meggyőződnek arról, hogy az abszolútumot nem találták meg, készek abszolútumnak elfogadni az emberek által alkotott dolgok közül bármit – tudományt, államot, erkölcsöt, vallást stb. Természetesen az államnak is, a tudománynak is, az erkölcsnek is, a vallásnak is van értéke, s ezek nagyon nagy értékek. De csak amíg nem tartanak igényt az abszolútum trónjára. Sőt a vallás, bármennyire magasztos is, mélységes is, legjobb esetben is csak edény, tár, foglalat az abszolútum számára. Ha nem akar az ember bálványimádásba esni, meg kell tudni különböztetnie a szentséget a foglalatoktól, amelyek azt fedik. De az emberek nem hogy nem tudják, nem is akarják ezt. A bálványok valamiért közelebb állnak és érthetőbbek számukra, mint Isten. Erről sokat beszél a Szentírás. Sőt, a zsidó népet, mely arra volt hivatott, hogy az emberi nem felének kinyilatkoztassa Istent, megszállították a bálványok és csak a próféták rendkívül mély buzdításának köszönhetően emelkedett arra a magaslatra, melyről feltárul az Örök Igazság.

---

2 engedelmeskedni

3 parancsolni

## XI.

A TERMÉSZET ÉS AZ EMBEREK. Az emberek, mondja Spinoza, azt képzelték, hogy ők nem alkotóelemei vagy láncszemei annak az egésznek, melyet természetnek neveznek, s mintegy államot az államban akarnak képezni a természetben. Nem fordítva van inkább? Nem lenne helyesebb azt mondani, hogy az emberek egy nagy gép jogfosztott, erőtlén kerekeinek érzik magukat, és elfeledkeztek arról, hogy a világot számukra alkották.

## XII.

A RADIKÁLIS KÉTELKEDÉSRŐL. S a deus malignus mégis megkerülte Descartesot! A cogito ergo sum arra kellett Descartes-nak, hogy új elméletet alkosson a világosságról és az érthetőségről (clare et distincte), mint az igazság ismerető jegyeiről, azaz a bizonyítások elméletét alkossa meg. De hiszen a cogito ergo sum, lényegében, semmit sem hozott neki. Csupán úgy tett, színlelte, hogy először kételkedni kezdett saját léteben, majd pedig meggyőződött létéről, mikor megtalálta az ahhoz elegendő bizonyítékokat. És Hume-nak teljesen igaza van: ha Descartes-nak sikerült volna megvalósítani „radikális kételkedését”, akkor később soha sem kellett volna kimásznia a kételkedésekből. Ha Isten léteben kezdett volna kételkedni – a dolog örökre el lett volna intézve, és már semmilyen bizonyítások nem segítettek volna. Descartes azzal az óvatossággal, amely inkább emlékeztet egy holdkórosra, mint egy filozófiai beállítottságú kutatóra, kételkedéseit éppen arra az igazságra összpontosította, amelyen a kételkedés tehetetlen. És azután ünnepel: bizonyítékokkal felül lehet kerekedni a legradikálisabb kételkedésen is, tehát az igazság megszerzéséhez rendelkezésünkre állnak eszközök. Azonban másképp kellett volna vélekednie: létemre vonatkozólag semmilyen bizonyítékom nincs, de nincs is szükségem bizonyítékokra – következésképpen, igazságok és nagyon fontos igazságok bizonyítékok nélkül is megvannak. Akkor, lehet hogy nem sikerült volna az „újkori filozófia atyjává” válnia, viszont a nagy emberek panteonjába kerülés jogánál valami sokkal jelentősebb sikerült volna neki.

## XIII.

A CSODÁLATOS ÁTVÁLTOZÁSOKRÓL. Más szemében a szálkát is meglátjuk, a magunkéban a gerendát sem vesszük észre. Ez igaz: valamennyien sokszor meggyőződhattünk róla, mennyire igaz. Azonban íme egy másik kérdés: mitől van az, hogy mások szemében a szálkát is meglátjuk, a magunkéban viszont a gerendát sem vesszük észre? A legegyszerűbb tökéletlenségünkkel és korlátoltságunkkal magyarázni. Hiszen valóban tökéletlenek is és korlátoltak is vagyunk. Azonban mégis lehet, hogy van más, „jobb” magyarázat. Lehet, hogy a száлка más szemében száлка, és száлка is marad, saját szemünkben azonban, megadatott, hogy még a visszataszító gerendát is csodálatos módon hasznossá, szükségessé, sőt gyönyörűvé változtassuk át. És, fordítva,

ugyanolyan titokzatos, vagyis, csodálatos módon a szálla saját szemünkben egyszerre hatalmas gerendává nő, mint ahogy erről a Szentírás is beszél (Illés próféta). De a csodálatos átváltozásokról nem szívesen beszélnek, nem hisznek bennük, és ezért, még ahol elő is fordulnak, nem látják meg azokat. Pedig látni kellene és az írást figyelme-  
sebben kellene olvasni.

### XIV.

DOGMATIZMUS ÉS SZKEPTICIZMUS. A dogmatizmus sokkal közelebb áll a szkepticizmushoz, mint ahogy az nekünk tűnik, akik ismerjük a filozófia történetéből, hogy ezek az iskolák már ősidők óta hogyan állnak egymással szüntelen ellenséges viszonyban. Mind a dogmatikusok, mind a szkeptikusok számára is mindennél lényegesebb önmegtartóztatásuk (epokhé). Csak mikor a szkeptikus megelégteli a lét gordiuszi csomójának bogyását, akkor jelenti ki: semmit sem tudunk és nem is tudhatunk – és nem érdemes fáradozni sem. A dogmatikus azonban amikor, mint a közmondásbeli ló a meredek domboldalon, megfárad, azt mondja: én már mindent tudok, amit kell, fogadják el tudásomat és elégedjenek meg vele. Úgyhogy – ami az okosnak a fejében, az az ostobának a nyelvén, ha szabad ilyen egyszerű szavakban beszélni; vagy tudományosan: explicite és implicate. Arról azonban, hogy a dogmatikusok okosabbak a szkeptikusoknál nem kell vitatkozni. Mindenféle explicite szükségképpen ostoba: ugyanis tényleg nem lehet mindent elmondani, meg aztán nincs is rá szükség. Milyen nevetésbe töme ki mindenki, ha a dogmatikus ahelyett, hogy eltitkolná és elhallgatná, hol buzog a „forrás”, melyből igazságait meríti, inkább mindenkit odavezetne! Tudja, hogy állításai önkényesek, lehet, hogy a világon mindennél többre tartja az önkényre való jogot (mint például Plátón vagy Plótinosz), azonban azt is tudja, hogy jogát csak abban az esetben védheti meg, ha a leggondosabban eltitkolja minden ember előtt azt, ami az ember számára a leginkább fontos és erről senkinek sem beszél. A „legfontosabb” az érthető és megmagyarázható határain túl van, azaz a nyelv és a szó adta érintkezés határain túl van.

### XV.

A METAFIZIKA MINIMUMA. Manapság a filozófusok szívesen kérkednek azzal, hogy rendszereiknél a metafizikai feltevések minimumát alkalmazzák. Nyilvánvalóan a kanti kritikák megtették a magukét. A metafizikát nem szeretik, nem hisznek benne, szégyellik és menekülnek előle. Mikor azonban nem sikerül elmenekülni, azzal mentegőznek, hogy nem jószántukból voltak kapcsolatban vele, hanem a szükségesség következtében és csak a legszükségesebb mértékben. De csakugyan, ennyire illetlen a metafizikával érintkezni, mintha bizony egy könnyelmű nőszemély lenne? Az ókoriak nem szégyelltek és nem kerülték meg a metafizikát. Számukra a „metafizika minimuma” nevetséges és gyáva önmérsékletnek tűnt volna. És, maga a metafizika aligha ösztökéli nagyon a bátoratlan és hírnevüket túl sokra tartó embereket. Plátón és Plótinosz

a metafizika maximumát keresték és annak kedvelői voltak. Ezért őket, bár kritizálják és cáfolják, mind a mai napig meg nem szűnnek hallgatni...

## XVI.

**A METAFIZIKA MAXIMUMA.** Első látásra a megismerés valami új, korábban ismeretlen elsajátítása. Valójában a megismerés nem egyszerű elsajátítás. Az ember, mielőtt elsajátítja, „előkészíti” azt, amit majd el kell sajátítania. Úgyhogy az, amit elsajátítunk mindig két elemből tevődik össze: az embernek adottból és az ember által alkotottból. Ezért helytelen a megismerés tárgyában valami önmagában létezőt (das An-sichseiende) látni, és még helytelenebb azt gondolni, hogy az ilyen nézőpont ontológikus. Az „önmagában létező”, azaz a megismerőtől teljesen függetlenül létező, egyáltalán nem „valóban létező”. És amikor igyekeznek meggyőzni bennünket, hogy Az ember „természetesen” (azaz mindenféle elmélet előtt) szembeállítja saját megismerését a tőle független tárggyal, s a természetes megismerés törekvés úgy megérteni ezt a tárgyat, ahogy ez önmagában van, akkor a természetes megismerés „jelenségét” helytelenül „írják le”. Ugyanúgy helytelen azt gondolni, hogy a „természetes” megismerés tudatában van annak, hogy a „tárgy” általa megalkotott képe nem maga a tárgy, hanem csak a tárgy szimbóluma, mely a tudattól függetlenül létezik. A „természetes megismerés” még csak nem is álmodik semmi hasonlót. Ha nem az lenne, amit a primitív embernek, sőt a mai, filozófiai rendszerekbe be nem avatott embernek mondtak, hogy a tárgyról való elképzelésünk nem maga a tárgy, hanem csak számos egyezményes jel, amelyek épp úgy csekély mértékben hasonlítanak a valódi tárgyhoz, mint mondjuk, a szó a gondolatra, melyet kifejez, ez a felfedezés csodálatba ejtené, az is lehet azonban, hogy megrémítené. És természetesen, az ilyen ember sokkal könnyebben megbékél azzal a gondolattal, hogy az általa megismert tárgyak nem függetlenek az ő megismerésétől, mint azzal, hogy azok egyáltalán nem olyanok, mint amilyeneknek tudatában tűnnek. A fizika azt tanítja, hogy a hang nem hang, a szín nem szín, a kémia azt mondja, hogy a víz nem víz stb. A filozófia még tovább megy, arra törekedve, hogy föllebbentse a világról a Maya-fátylat, s a világ helyére mint „valódi létezőt”, a mi világunkhoz valami egyáltalán nem hasonlót, sőt semmihez sem hasonlót igyekszik állítani. És íme, ha megkérdezzük a „természetesen” gondolkodó (azaz az elméletet nem tudó és attól nem féltő) embert: hol van az „igazi lét” – abban a rongyos világban-e, melyet a filozófia kínál neki és amelyet a megismerő szubjektumtól függetlennek nevez, vagy abban, ahol, jóllehet személyes részvétele mellett hangok is, színek is, formák is, stb. vannak – ő természetesen habozás nélkül elismerné, hogy a világ lényege attól, hogy megteremtésében neki magának adatott a teremő szerepet eljátszani, egy cseppet sem szenved, de, hogy ha a megismerés „tárgyai” tőle is és bárkitől is függetlenül léteznének, viszont olyanok tűnnének, amilyenek azokat a filozófiai „szemlélet” ábrázolja – akkor sem az „igazságból”, sem a „létezőből” semmi nem maradna. Ha pedig ez így van, akkor következőképpen, a megismerés elmélete, mely a lehető legkevésbé akar elmélet lenni és behatolni a „létbe”, nem abban áll, hogy megmentse vagy igazolja annak függetlenségét, amit „das An-sichseiende”-nek (önmagában létezőnek) nevez, azaz a rongyos világot, hanem



abban, hogy elfogadja és megtanítsa a lét lényegét észrevenni abban a világban, mely, bár függ, vagy éppen azért, mert függ a szubjektumtól (azaz az élőlénytől), rendelkezik mindazzal, amiért érdemes szeretni és értékelni. A valóban létező a valóban fontos és valóban értékes szillogizmusának tételeiben tárul fel. A görögök tudták ezt, mi elfelejtettük, úgy elfelejtettük, hogy ha emlékeztetnek is rá bennünket, ennek el-  
 lenére nem fogjuk fel, miről van szó. Oly szilárdan hittünk gondolkodásunkban, és abban, hogy gondolkodásunk, mely csak egyetlen dimenziót ismer, az egyetlen lehet-  
 séges, hogy az ókoriak filozófiájához, akik már régen megérezték a második dimen-  
 ziót, csaknem mint babonához viszonyulunk. Igaz, ezt nem valljuk meg őszintén. Tanulmányozzuk az ókoriakat és szavakban tiszteljük őket. De ki lenne kész Platón nyomán azt mondani: „a régiek és boldogok jobbak voltak nálunk és közelebb álltak Istenhez”? Gondolom, senki. Meg vagyunk győződve, hogy az ókoriak, bizonyára még boldogok voltak tudatlanságukban, de éppen ezért rosszabbak voltak nálunk és távolabb álltak Istentől. Az ókoriak „praktikus feladatokat” tűztek maguk elé, mi pedig önzetlenül keressük az igazságot. Azt akarjuk, hogy a metafizikai gondolkodás is tudományos legyen, a tudományosság pedig mindenekelőtt feltételezi a gondolkodás második dimenziójáról való lemondási készségünket és ebből adódóan a tiszta elméleti, azaz a passzív, minden iránt közömbös, mindennel előre megbékült igazságkeresésnek a képességét. Számunkra az igazság nemcsak filozófiai, hanem metafizikai is, *adaequatio rei et intellectus*: kötelesek vagyunk a res minden parancsát engedelmesen és zúgolódás nélkül tudomásul venni, bármilyen szörnyűek is azok. Az egyik „res” utasít – tudomásul vesszük, hogy megmérgezték a veszett kutyát, a másik „res” utasít – szintén tudomásul vesszük (és tudomásul vették), hogy megmérgezték Szókratészt. A mi szemünkben a legnagyobb bűn – a szigorúság és az önkényesség: a gondolkodásba bevezetett önkényesség (mint új dimenzió), szerintünk, elfedi az ember elől a lét igazi lényegét. A görögöknél (természetesen nem mindenkinél – erről majd lejjebb) másképp volt: érezték, hogy a minden tudomásul vételére való készség és engedelmesség elfedi előlünk a valódi lényegét. Hogy behatoljunk az igazi valóságba, a világ urának kell érezni magunkat, meg kell tanulni uralkodni, teremteni. Ott, ahol mi bűnös, vétkező önkényességet, mindenféle „alap” hiányát érezzük és ahol, szerintünk a gondolkodás lehetősége végződik – ott látták meg a metafizikai igazság lényegét. Úgy szóltak, mint a hatalom birtoklói, azaz mint élőlények, akiknek felülről megengedett az önkény, akiknek az a küldetése, hogy az önkényt igazsággá változtassák át és új valóságot hozzanak létre. Számukra a metafizika nem a tudomány folytatása. Az igazság legvégső archéját, legvégső forrását a tudás határain túl találták meg és azokhoz a princípiumokhoz, melyeken a tudás alapul, nem volt semmi köze. Nekünk ez eszteleniségnek és értelmetlenségnek tűnik. Azt akarjuk, hogy a metafizika tu-  
 domány legyen, úgy gondoljuk, hogy a görögök tévedtek, hogy összekeverték az el-  
 méleti feladatokat a gyakorlatiakkal. De kérdés, hogy ki tévedett: a görögök, akik be-  
 vezették a metafizikai gondolkodásba az önkényességet vagy mi, akik alá akarjuk ren-  
 delni a szükségszerűség eszméjének a metafizikát. Ki a rosszabb, ki áll távolabb Istentől? Bárhogy álljon is a dolog: a görög filozófusok közül csak Arisztotelészt és a sztoi-  
 kusokat fogadjuk el és értjük. Az összes többi elvetettük. Ez természetes is: Ariszto-  
 telésznél és a sztoikusoknál a metafizika, azaz a számunkra érthetetlen önkényesség

minimumát és a szükségszerűség maximumát (Arisztotelész meg volt győződve, hogy ananke ti ametaneison einai<sup>4</sup>), azaz az általunk érthető rend és törvénytisztelet maximumát, találjuk meg. De még Arisztotelészt és a sztoikusokat is kijavítjuk és szükségleteinkhez igazítjuk, jóllehet ők maguk is eléggé kijavították elődeiket. Platón, mint ahogy Szókratész is, igyekezett feltörni oda, ahol a lét zajlik és résztvenni ebben a történelemben: tehát megértették a metafizika feladatait, mely számukra melete tanatu (a halál gyakorlása) volt és az emberi létezés átlagos zónáiból az élet periferiájára vezette őket. Arisztotelész és a sztoikusok nem akartak „ilyen messzire” menni. Elfogadták a szükségszerűséget és alkalmazkodtak hozzá. De mi nem akarunk. Túlságosan lusták és gyávák vagyunk ahhoz, hogy közeledni akarjunk Istenhez. Elég a földön berendezkednünk. Ezért olyan borzasztó számunkra az önkény, és oly kedves a szükségszerűség. Ezért tartjuk a tudomány által lecsupaszított világot valódi létezőnek (a metafizika minimuma) és tüntetjük ki a független lét jogával, a tényleges világot pedig jelenségnek tartjuk, ontológiánkból láthatólag el is üzzük azt.

## XVII.

A TÖRTÉNELEM ÉRTELME. Keresik a történelem értelmét és meg is találják. De miért kell voltaképpen, hogy értelme legyen a történelemnek? Ezt nem kérdezik. Hiszen aki megkérdezné, először kétsége támadhatna, hogy a történelemnek kell értelmének lenni, majd pedig meggyőződhetne, hogy a történelemnek nem szabad, hogy értelme legyen, hogy a történelem önmagáért van és az értelem is önmagáért van. Moszkva egy jelentéktelen gyertyától égett le, Raszputyin és Lenin – akik szintén jelentéktelen gyertyák – egész Oroszországot felégették.

## XVIII.

SZABADSÁG ÉS GONDOLKODÁS. Gondolkodásunk, tanította Kant, a lét labirintusában nagyszerű, egyetlen vezető, végül elvezet bennünket azokra a területekre, ahol maga a gondolkodás már tehetetlennek tűnik, és semmire sem használható, azokra a területekre, ahol már nem az ellentmondás törvénye uralkodik, mely soha nem vezet félre és örökre garantálja az egyértelmű válaszokat, az antinómiák azonban kizárják bármilyen felelet lehetőségét. De hogyan tovább? Kant azt mondja: meg kell állni, mivel itt véget érnek érdekeink: ahol nem lehetségesek kérdésekre feleletek, ott az embernek nincs mit keresnie, nincs mit tennie. Természetesen, meg lehet állni, s az emberek többsége meg is áll. De meg kell-e állni? És mi van akkor, ha egyáltalán nem is kell? Ha az ember képes „újratanulni”, képes úgy átalakítani és átnevelni magát, hogy megszabaduljon attól a követelménytől, hogy minden kérdésre egyértelmű válaszai legyenek? Sőt, megérezni, hogy azok a válaszok – bár eleinte nagyon megvígasztalták és megörvendeztették – valójában létének átkai voltak, azzal a hiúsággal, mellyel a teremtmény nem önként engedelmeskedett és melytől az egész teremtmény mind a mai napig nyög és szenved? (Róm VII, 20–22). Kant, mikor a metafizikának a tudomány-

4 A szükségszerűség nem veti alá magát a meggyőzésnek.

hoz való viszonyán gondolkodott, megfedkezett a Szentírásról. Sajnos! Ha eszébe jutott volna, lehet, hogy másképp válaszolt volna a magának feltett kérdésekre. Lehet, hogy nem tűnt volna úgy neki, hogy ha a metafizika nem vezet általános és kötelező következtetésekre, az elveszti *raison d'être*-jét (létfogosultságát). És, bizonyára eljutott volna addig, hogy a metafizika *raison d'être*-je éppen abban áll, hogy visszaszerzi neki eredeti szabadságát, örökre szétszakítva az általánosan kötelező jelleg béklyóját. Kant, mint ahogy követői is – Fichte, Schelling, Hegel – sokat és lelkesedéssel beszélt a szabadságról, de mihelyt megjelent előttük a tényleges szabadság, megrémültek és megkővültek, mintha ez nem szabadság lett volna, hanem kígyókkal körülfont Medúzafej. A tudás sehogy sem tud meglenni általánosan kötelező következtetések nélkül –, akkor a metafizika hogyan mondhatna le ezekről? Hiszen sem vitatkozni, sem bizonyítani, sem meggyőzni nem lehet, ha nincs kényszerű, kényszerítő norma. Sőt, lehetetlen az emberek közötti kapcsolat, ha nem engedelmeskednek egy, a mindenkit egyaránt kényszerítő elvnek. Azonban itt csak egy vitathatatlan: gondolkodásunk igényt tart azokra a jogokra, melyek nem tartoznak hozzá. Abból, hogy empirikus területen a kényszerítő igazság eszméje a tudás lehetőségének feltétele, sehogy sem szabad olyan következtetéseket levonni, hogy a metafizika területén kényszerű az igazság. Ugyanúgy, ahogy abból, hogy az emberek közötti kapcsolat lehetősége az általunk megfigyelt esetek nagy számában egy vagy több kiindulási princípium elismerését feltételezte, nem igazolja azt a következtetést, hogy kapcsolat csak akkor lehetséges, mikor az emberek megegyeztek abban, hogy maguk fölött egyetlen igazság hatalmát és uralmát ismerik el. Teljesen fordítva van. Az ilyen következtetés gyakran teljesen kizárja a kapcsolat lehetőségét. A keleti egyház a filioque-vita miatt szakadt el a nyugatitól és a katolikusok valóban egyáltalán nem is tartják a kapcsolatot az orthodoxokkal, sőt elkeseredett ellenséges viszonyban is állnak velük, jóllehet az orthodoxia és a katolicizmus is csak keresztény felekezet. Nem is szólva arról a hatalmas különbségről, amely a keresztényeket a mohamedánoktól vagy a buddhistáktól választja el. Nem az, hogy lehetetlen a kapcsolat: egy közös igazság előtt való meghajlás látszólagos szükséglete örök ellenségeskedéshez vezet, s a keresztes hadjáratok jelenleg sem fejeződtek be. Tőszomszédságban élő emberek gyűlölik és megvetik egymást és nem arról álmodoznak, hogy „kapcsolatot tartsanak” maguk között, hanem, hogy alárendelje magának felebarátját, arra kényszerítse, hogy fedkezzen meg, és mondjon le önmagáról, mindenről, ami számára szükséges és fontos. Úgyhogy, természetesen, kitarhatunk amellett, hogy a mi igazságunkon kívül nincs üdvözülés. Csak sehogy sem szabad azt hinnünk, hogy mi, akik egyetlen igazsággal vértettük fel magunkat, megtaláljuk az utat minden ember lelkéhez. Gondolkodásunk itt is illuzórikus ígérekkel téveszt meg bennünket. Éppen fordítva, ily módon minden út bezáródik előttünk és az emberek közti egység nem az érintkezésen keresztül érhető el, hanem mindazok megsemmisítésével, akik másként gondolkodnak, éreznek és akarnak, mint mi.

Azt mondják, hogy veszélyes az embereknek „szabadságot” adni. Eckhart mester azt tanította, hogy nincs szüksége dogmákra annak, aki érintkezett Istennel, de számára szabadsága végzetesnek tűnt: a maga számára észrevétlenül csúszott le azokról a magaslatokról, amelyekre mintha sikerült volna feljutnia, a közönséges gondolkodás laposságába és spekulatív eszmét adott ki Istenként. A német idealizmus pedig, mely

jelentős mértékben Eckhartból táplálkozott, teljesen lemondott Istenről. Mindez így van. De, ugyebár, Eckhart sem volt tartósan a magaslaton, és a német idealisták éppen azért tértek vissza a pozitivizmushoz, mert mindannyiuk számára az egyetlen igazság volt törekvésük végső célja, s a szabadságban nem hittek.

## XIX.

**ÁBRAHÁM ÉS SZÓKRATÉSZ.** Mikor Isten ezt mondta Ábrahámnak: hagyd el földedet, barátaidat és atyád házáat és menj el arra a földre, melyet Én mutatok neked – Ábrahám engedelmeskedett és „elindult, nem tudván hová megy”. A Szentírás szerint Ábrahám hitt Istenben és ezt az ő jámborságaként vették számításba. De mindez – a Szentírás szerint van így. A józan ész azonban más következtetésre jut: az az ember, aki csak úgy elindul, maga sem tudván hová, az együgyű és könnyelmű ember, s a hit (sem mire sem alapuló – hiszen a hit, soha semmin nem alapszik, viszont a hit maga akar alapozni) sehogy sem vehető számításba jámborságként. A tudományban, mely a józan észből jött létre, ilyen világos, tisztán megfogalmazott, a metódus méltóságával felruházott meggyőződés uralkodik. Hiszen a tudomány attól is tudomány, hogy nem tűri a hitet, és mindig megköveteli az embertől, hogy tudatában legyen annak, mit csinál és tudja, hová megy. A tudományos filozófia, mely ugyanazon módszerekkel keresi igazságait, melyekkel a tudomány keresi a magáét, szintén meg akarja tudni, és meg kell tudnia, hogy merre tart és hová vezet a követőit. Ebből következik, hogy a hit mindenekelőtt módszerében különbözik a tudástól. A hívő csak megy előre, körültekintés nélkül, sem mire sem gondolván, nem kérdezi, hová megy. A tudós, mielőtt elmozdul helyéről, szétnéz maga körül, megkérdezi, aggódik: ő előre akarja tudni, hogy hová jut. Melyik módszer vezet az „igazsághoz”? Erről lehet vitatkozni – de kétségtelen, hogy az ígért földjére csak az érkezhetsz meg, aki, mint Ábrahám, elhatározza, hogy megy, maga sem tudva, hogy hová. S ha a filozófia meg akarja találni az ígért földjét (sőt, Kant azt tartotta, ahogy emlékszünk, hogy a metafizikának fel kell tárnia az emberek előtt Istent, a halhatatlanságot és a szabadságot), akkor Ábrahám módszerét kell elsajáttatnia, nem pedig Szókratészét, meg kell tanítani az embereket vaktában nekivágni úgy, hogy semmi sincs előre meghatározva, mit sem sejtve, még azt sem tudva, hová megyünk. Lehetséges-e, hogy az ilyen filozófia a jövő filozófiája? Vagy ez a távoli, mindörökké eltűnt múlt filozófiája – azoknak a régi és boldog embereknek a filozófiája (ismét Platónról említve), akik jobbak voltak nálunk és közelebb álltak Istenhez?

## XX.

**FELCSERÉLÉS.** Az emberrel gyakran megtörténik, hogy téved, azt gondolja, hogy tudja, mikor nem is tudja. Szükséges volt, hogy az ember óvakodjon a hibáktól, keresse az igazság „kritériumait”. Az igazság egyik legnyilvánvalóbb kritériuma, melyre az emberek rájöttek – ez az egyes tudások egymás közötti összhangoltsága, azaz a köztük levő ellentmondások hiánya. Az ember keresi és megtalálja a jelenségek közti

összefüggéseket és az összefüggés létezésében látja az igazság zálogát. Lassanként kezd úgy tűnni neki, hogy nem az igazság keresése a feladata, hanem, hogy megtegye maga körül az összehangoltság atmoszféráját. S az összehangoltságot, még akkor is, ha látszólagos, nem létező, de mindenképpen összehangoltság, kész igazságként felfogni. És semmiféle módon nem lehet más belátásra bírni, lehetőség sincs visszaemlékezni arra, amit ő maga is tudott, hogy az igazság és az összehangoltság között semmi közös nincs. Mikor Platón ezt megemlíti, szemrehányást tesznek neki dualizmusa és mitologizmusa miatt – sőt, mások fecsegésről beszélnek (Hegel). A legjobb esetben korszerűen magyarázzák – anamnézisében a priori szintetikus ítéleteket látnak.

## XXI.

TANÍTÓK ÉS TANÍTVÁNYOK. Az ész *judex et princeps omnium*,<sup>5</sup> ahogy Canterbury Anselmus mondta – eléggé megbecsültek tűnik? Nem, nem eléggé: az ész teremtmény akar lenni, mindennek egyetlen teremtménye. Azt kell gondolnunk, hogy az ésszel szemben minden harci próbálkozás az ész aránytalan igényeivel szembeni harci próbálkozás volt. Az észnek kevés az, hogy fejedelem és ítész legyen, azt akarja, mint a vén boszorkány a mesében, hogy maga az arany halacska legyen a küldönce. És ez nem külső hasonlat és nem túlzás: ez valóban így van. Az ész igényei sokakra mély benyomást gyakorolnak: ha engedelmességet követel magának – tehát joga van rá. Másokat azonban az ész követelése elkeserítenek. Avraam Szmolenszkij legendája arról beszél, hogy a tanítványok „elcsüggedtek” tanítóiktól. Szergij Radonyezsszkijről azt terjesztik, hogy sokat szenvedett tanítványoktól. Hiszen a tanítók is csak az ész adományaiból élnek. A tanítványok pedig, akiket meghódolni kényszerítenek a nemlétező mindenhatóság előtt, elcsüggednek és gyötrődnek.

## XXII.

IGAZSÁG ÉS TITOK. A „beavatott” az nem olyan ember, aki egyszer örökre elsajátította a „titkot”. A titkot nem lehet egyszer örökre úgy elsajátítani, ahogy az igazságot elsajátítják. A titok jön és megy, s mikor megy, a beavatott a jelentéktelen földi halandók közül a legjelentéktelenebb. Ugyanis a közönséges földi halandók semmit sem tudnak jelentéktelenségükről, sőt magukat nagyon értékes lényeknek tartják, a „beavatott” azonban tudja ezt, és ez a tudás teszi őt a jelentéktelenek közül is a legjelentéktelenebbé. Ezt bizonyítja Puskin. Ezt bizonyítja Clairvaux-i Szent Bernát: *pro his vero (annis) quos vivendo perdidi, quia perdite vixi, cor contritum et humilitatum deus, non despicias*.<sup>6</sup> De az emberek nem hisznek sem Puskinnak, sem a szenteknek. Nekik szükségük van a nagy emberek és a szentek előtti hajlongásra. Annak pedig, aki hajlongani akar, mindenekelőtt meg kell tanulnia a „nagy művészetet” – nem látni.

<sup>5</sup> mindennek bírja és fejedelme

<sup>6</sup> Ne vess meg, Uram! Meggyötört és alázatos szívvel kérem, életem azon éveit, melyeket tönkretettem, mivel a halálban éltem.

## XXIII.

CLARE ET DISTINCTE.<sup>7</sup> A cinikusok meg voltak győződve arról, hogy a valóság keresi a fényt és meggyőződésüket undorító viselkedésükkel hősieen demonstrálták. Ham is törekedett a világosságra és az érthetőségre és megfordult atyja meztelenségének látására. De hiszen minden filozófus meg volt győződve arról, hogy a fény mindig időszerű, de akkor miért nevezték a cinikusokat kutyáknak és fordultak el Hamtól? Mi vagy ki tartotta vissza őket attól, hogy, a cinikusokhoz és Hamhoz hasonlóan, mindegyre fényt derítsenek? Nyilvánvaló, még maga Szókratész sem hiába keresett védelmet démonánál a világosság és az érthetőség elől: vannak igazságok, melyek nem akarnak mindenki számára igazságok lenni; s azokat különleges forrásból hozzák felszínre, melyet már sehogy, sem a szó valódi, sem átvitt értelmében, nem lehet fénynek nevezni.

## XXIV.

HIT ÉS BIZONYÍTÉKOK. Heine meséli, hogy amikor kisfiú volt, mindig bosszantotta franciatanárát. Előfordult, hogy azt kérdezte, hogyan mondják németül azt, hogy la foi, Heine nem válaszolta azt, hogy der Kredit. Manapság sokan – és nem kisfiúk, hanem felnőttek, komoly emberek, és nem gúnyból, hanem jóhiszeműen – azonosítják a hitet a hitellel. Úgy tűnik nekik, hogy a hit ugyanaz a tudás, csak hogy a bizonyítékok hitelben vannak, szóbeli ígélet ellenében, hogy amikor eljön majd az ideje, bemutatásra kerülnek. És senkit sem lehet meggyőzni, hogy a hit lényege és legnagyobb, legcsodálatosabb kiváltsága abban áll, hogy nincs szüksége bizonyítékokra, hogy a bizonyítékokon „túl” létezik. Az ilyen privilegium privilegium odiosumnak, vagy, ami még rosszabb, rosszul leplezett hitetlenségnek tűnik. Ugyanis milyen igazság az olyan igazság, melyhez nem lehet mindenkit bizonyítékok által erőszakkal elvezetni?

## XXV.

IGAZSÁG ÉS BEISMERÉS. Mikor az ember igyekszik meggyőzni másokat saját igazságáról, azaz igyekszik mindenki számára kötelezővé tenni azt, ami előtte feltárult – általában azt gondolja, hogy nemes indítékok vezérlik: a felebaráti szeretet, a tudatlan és eltévedt emberek felvilágosításának vágya stb. S a megismerés elmélete és etikája segíti ebben: kimondják, hogy egyetlen igazság van és az igazság mindenki számára igazság. De a megismerés elmélete az etikával együtt, valamint az emberszerető bölcsék is ugyanúgy rosszul különböztetik meg azt, honnan származik annak a szükségessége, hogy mindenkit egyetlen igazsághoz kell elvezetni. Nem felebarátain akar jótékonytársat gyakorolni az, aki azon fáradozik, hogy mindenkit egyetlen igazsághoz vezessen el. A felebarátaihoz nem sok köze van. De hiszen ő maga sem meri elfogadni

<sup>7</sup> Világosan és érthetően.

és nem is fogadhatja el igazát addig, amíg el nem éri „mindenki” valóságos vagy vélt belátását. Mivel számára nem annyira az igazság birtoklása fontos, mint az általános belátás megszerzése. Ezért van, hogy a megismerés elméletét és etikáját úgy nyugtalanítja az, hogy, lehetőség szerint, korlátozza a kérdezők jogait. Már Arisztotelész nevelhetetlenségnek nevezett mindenféle „túlzott” tudásszomját. Az ilyen felfogás, vagy inkább az ilyen elutasítás senkinek sem tűnne meggyőzőnek, hogyha az emberek számára igazságuk elismerése nem lenne fontosabb, mint maga az igazság.

### XXVI.

**AZ ANYAG TITKA.** Az anyag arisztotelészi meghatározása, mint dinaméion, mint csak a lehetőségben létező, óriási szerepet játszott a tudományok fejlődésének történetében és valószínűleg mindmáig ez irányítja egész gondolkodásunkat. Az anyag potenciális léte „természetesen” megmagyarázza nekünk azokat a végtelen és titokzatos változásokat, melyeket a világban megfigyelhetünk. Az atomista elmélet, az elektronok elmélete, sőt a tiszta energetika – mindez arra az eszmére támaszkodik, hogy az anyag csak potenciálisan létezik, vagy más szóval, hogy az anyag semmi, amelyből létrehozhatják és létrehozzák a legkülönbözőbb dolgokat. Természetesen, sem Arisztotelész, sem bármelyik tanítványa és követője, ilyet soha nem mondott. Az a gondolat, hogy a „semmiből” létre lehet hozni bármit, hacsak a legkisebbet és legjelentéktelenebbet is, mélyen ellentétes, egyenesen elviselhetetlen lenne maga Arisztotelész számára is és mindenki számára, aki követte őt – és ki nem követte? Arisztotelésznek éppen abban állt az érdeme, hogy sikerült „méltóságteljes külsőt kölcsönöznie” és „megjuhászítani” ezt a vad és fantasztikus, azonban a lét egyetlen pillanatához sem illő gondolatot. Ahelyett, hogy azt mondaná – hogy semmilyen anyag nincs, viszont vannak kiszámíthatatlanul, engedetlenül, önkényesen, mindenféle ésszerű nyilvánvalóság ellenére keletkezett és továbbra is keletkező dolgok, azt mondta: az anyag csak potenciában létező valami. A „potenciában” szó elnyelte és minden bizonnyal, sikeresen megemésztette a kiszámíthatatlanságot is, az önkényt is, sőt a megsértett önevidenciákat is. Hála a varázserővel ható megigézésnek, a rejtély és a titok hirtelen megszűnt rejtélynek lenni, a fantasztikus természetessé változott át. Ha az anyag csak potenciálisan létezik, az azt jelenti, hogy belőle bármi létrejöhet, mivel éppen ebben áll a potencialitás eszméjének értelme is. A rejtély, mondom, eltűnt, eltemették, és – úgy tűnt – örökre eltemették. Már nem is szükséges megkérdezni, hogy a nemlétező anyagból milyen csoda folytán jönnek létre mindazok a különleges dolgok, melyekkel tele van a világ. És egyugyanazon anyagból hogyan keletkeznek egyik a másikra oly kevésbé hasonlító dolgok, mint például az út pora vagy a bűdös pocsolya, egyik oldalon a szép Nagy Sándor vagy a bölcs Szókratész – a másikon. Hiszen a varázsigét megtalálták: az anyagnak csak potenciális léte van, következésképpen minden kérdésre előre megfogalmazott és garantált minden válasz...

Nem ok nélkül mondják, mint látjuk, hogy a modern gondolkodás mindent Arisztotelésznek köszönhet. És ő csakugyan értett a titok megöléséhez. A titok azonban nem pusztult el és sohasem pusztul el – csak halottnak tette magát. És a „természetes” gondolkodással, mely megelégszik az arisztotelészi leegyszerűsített „magyaráza-

tokkal”, együttél és együtt fog élni az emberi lélekben az a nyugtalanság, mely keresi és megelé a maga „igazságait”.

## XXVII.

TUDÁS ÉS KINCSEK. Mint ismeretes, Arisztotelész azt tanítja, hogy a „véletlen” nem lehet a tudás tárgya. Megvilágosítására a következő példát hozza (Metafizika 1025–30 és a köv. – Boethius „A filozófia vigasztalása” című könyvében megismétli ezt a példát az ötödik könyv elején): egy ember gödröt ásott, hogy fát ültessen és kincset talált. Nyilvánvaló, hogy nem szükségszerűen talált rá a kincsrre, és az is nyilvánvaló, hogy ilyen nem fordul elő állandóan. Következésképpen, a kincs az a „véletlen”, mely nem szolgálhat a kutatás tárgyául és nem keltheti fel tudásvágyunkat. Az emberi ráció, az emberi tudásszomj és a rációval és tudásszomjival művelt tudomány itt nem tehet semmit. De hiszen kincset találtak, maga Arisztotelész mondta, hogy kincset – mintegy, hogy az embernek nem szabad egyszerűen öltre fogni azt és elfutni a piacra, eladni. Tehát kincset, még egyszer mondom, nem földigilisztát vagy az időtől elkorhadt fatuskót. Az is előfordulhatott, hogy ugyanolyan véletlenül valami még jelentősebb kincset talált az ember. Ugyancsak a mező szántása közben rábukkant valamire, mondjuk az élő víz forrására, vagy fordítva, a földbe mélyen elásott Pandora szelencéjét ekével felnyitná és onnan rengeteg baj szabadulna ki és terjedne el a világon. Szintén véletlenség! Ha pedig véletlenség, következésképpen a tudomány és a gondolkodás itt nem tehet semmit. Egyszerűen el kell fogadni – első esetben a hasznokat, máskor a károkat és a figyelmet arra kell irányítani, ami állandóan és szükségszerűen vagy legalábbis, gyakran megtörténik. Pandora szelencéjéről sem, és az élő víz forrásáról sem szabad tudakolózni, gondolni sem szabad rájuk, ha egyszer „véletlen” találtunk rájuk, azaz nem azért, mert „módszeresen” kerestük, hanem azért, mert valahogyan rájuk találtunk a magunk módján. Kutatásainkat nem a tárgy fontosságának és jelentőségének kell meghatároznia, hanem azoknak a körülményeknek, amelyek között ez a tárgy előttünk feltárul. Ha helyesen tárul fel, és akár csak bizonyos állandósággal jelenik meg, kutatni fogjuk. Ha pedig, mint Arisztotelész példájában a kincs (ki bízta Arisztotelészt arra, hogy kincsről beszéljen, hiszen kincs helyett kőről is beszélhetett volna?!) vagy a mi példánkban Pandora szelencéje és az élő víz – a tárgy – tetszőleges fontosságú és értékű – kiszámíthatatlanul, a szabályok tiszteletben tartása nélkül vagy még a szabályok ellenére is, megengedi magának, hogy megjelenjen előttünk, azt semmiért a világon nem engedjük be abba a kincseskamrába, melyben igazságaink halmozódnak. Mivel azonban a kincsek mindig „véletlenül” kerülnek elő, és a kincsek módszeres kereséséről és megtalálásáról nincs és nem is lehet elméletünk, akkor ebből az a teljesen váratlan, de mindenkit nagyon meggyőző következtetés vonható le: hogy kincsek nem fordulnak elő. Nem fordulnak elő az élő víz forrásai sem. Mindenki így vélekedik. Az ilyen ítélkezéshez úgy hozzászoktak, hogy még azt sem veszik észre, hogy az elementáris logika követelményeinek sem tesznek eleget. Abból, hogy a „kincseket” az emberek „véletlenül” találják, sehogyan sem következik az, hogy kincsek nincsenek. Ebből csak azt lehet kihozni, hogy annak, akinek megadatik, hogy a kincset megtalálja, le kell mondania a módszeres



keresésről és a véletlenre kell bíznia magát. Az emberek néha ilyenre el is szánták magukat. Sőt, azt gondolom, hogy minden ember életében legalább egyszer előfordult, hogy a véletlennek inkább kezdett hinni, mint az ésszerű szükségszerűségnek. Erről azonban nem beszélnek. A „véletlenből” az ember nem csinál elméletet, azaz olyat, ami mindenki számára mindig érvényes. Úgyhogy, ha beszélnek róla, ha nem, az emberek, éppúgy, mint régen, csak azt fogják keresni és megtalálni, ami szükségszerűen vagy legalábbis gyakran fordul elő, és azt fogják állítani, hogy nemcsak a kinyilatkoztatások, hanem a kincsek is csupán a képzeletben léteznek.

## XXVIII.

A "VILÁGNÉZET" FORRÁSAIRÓL. Az ember megjelenése a Földön bűnös vakmerőség. Isten saját képére és hasonlatosságára teremtette az embert, és megteremtve megáldotta őt. Ha az első állítást veszi az ember, akkor filozófiai feladata a katarzis (a megtisztulás), azaz törekvés arra, hogy kiszakítsa magából, ahogy általában mondják az „önségét” és feloldódjon a legfőbb eszmében. Az ember alapproblémája etikai probléma lesz és az ontológia az ember számára az etikából következő valami lesz. Az ész uralmát fogja a legfőbb ideának tartani, mindenkinek lehetősége van arra, hogy ezt megközelítse, aki kész lemondani az örök jubere-ről (az uralkodói jogról) és az ember küldetését a parere-ben (az engedelmisségben) látni. Ha a másodikat veszi az ember – a jó és a rossz tudásának fájáról való gyümölcsök megszűnnek csábítani az embert, s arra kezd törekedni, ami "a jón és a rosszon túl" van, az anamnézis (visszaemlékezés) arra, amit ősatyja látott, állandóan nyugtalanítani fogja, s az ész ünnepélyes magasztalásai a föld unalmas dalainak fognak tűnni, minden önevidenciánk pedig – börtönfalnak. Platón barlangba zártnak érezte magát, Plótinosz testét szégyellte, a bibliai emberek szégyellték eszüket és féltek tőle. Minden alapunk megvan arra, hogy azt gondoljuk, Nietzsche azért fordult el a kereszténységtől, mert a modern, Arisztotelészen és a sztoikusokon nevelkedett keresztények teljesen elfelejtették a kezdeti jubere-t és csak a parere után következőkre emlékeznek. Ezért is beszélt a szolgák erkölcséről és az urak erkölcséről. Beszélhetett volna és beszélnie kellett volna az urak (azaz azon emberek, akinek az uralkodás adatott) igazságáról is és a szolgák (akinek osztályrészük az engedelmisség) igazságáról is. Ugyanazt mondhatnám Dosztojevszkijről is – de nekem senki sem fogja elhinni. Hiszen mindenki meg van győződve arról, hogy Dosztojevszkij csak azt a néhány tucat oldalt írta, mely Zoszim sztarecnek, Aljosa Karamazovnak stb. van szentelve, és még „Az író naplójából” azokat a szakaszokat, melyekben saját szavaival fogalmazza meg a szlavofilek elméleteit, viszont a „Feljegyzések az égylyukból”, az „Egy nevetséges ember álma”, „A szelíd teremtés” és általában kilenctized részét annak, amit Dosztojevszkij műveinek teljes gyűjteményeként adtak ki, nem ő írta, hanem valamilyen „retrográd fiziognómiájú úr” és csak azért, hogy Dosztojevszkij a kellő módon megszegyenítse őt. Oly mélyen él bennük a parere-ben való hit (mi ezt minden megtörténő dolog „természetességének” nevezzük) és úgy félünk mindentől (a csodálatostól és természetfelettől) ami még csak távolról is a Jubere-re emlékeztet.

## XXIX.

A VÁLTOZÉKONYSÁG ÉS AZ IDŐ. Milyen szörnyű tévedések fordulnak elő a nagy gondolkodóknál! Az embereket mindig zavarta minden földi bizonytalanság: minden, aminek látható kezdete – és látható vége van. Már az ókorban sem volt egyetlen jelentős filozófus sem, aki ne elmélkedett volna minden született lény elkerülhetetlen haláláról. De mindenki, aki erről a témáról gondolkodott, valami okból oly szorosan összekapcsolta a halál eszméjét a változékonyság eszméjével, hogy végül mindkét eszme mintha egybe olvadt volna. Az is, ami változik, kezdett ugyanolyan jelentéktelennek és nyomorúságosnak tűnni, mint az, ami pusztulásra van ítélve. Miért? Általában véve a változóképesség nem jelent semmi rosszat. Mi rossz van abban, hogy Julius Caesar először kamasz volt, azután ifjú lett, majd pedig férfi? Vagy, mi jó lenne abban, hogyha leélve a számára meghatározott évek számát, olyan csecsemő maradt volna, ahogyan az anyja méhéből kijött? Világos, hogy a változóképesség semmi rosszat nem foglal magában. A rossz csak az, hogy a dolgok és az emberek gyakran nem úgy változnak, ahogy mi szeretnénk. A bor az időtől valamikor jobbá válik, van amikor pedig ecetté változik. Az ember is változik, változik – és látja az ember, hogy megrokkant és alaktalan, gyámoltalan, unalmas öregemberré vált. Éppen ezért nem érzik a fiatalok az idő végeességét, mintha végtelenségben fürödnének, úgy tűnik nekik, hogy nemcsak visszafelé, hanem előre is végtelenség övezi őket: az ember annyit kér, amennyit akar. Sőt, általában úgy tűnik nekik, hogy az idő túlságosan lassan telik, és siettetik azt. Érzik, hogy változások várnak rájuk, remélik, hogy jó irányba történnek a változások és siettetik az időt. Az öregeknek másképp tűnik a dolog: számukra az idő túlságosan rohan. Minden új nap új keserűséget is ígér, és általában minden új nap „hív és közelebb visz a koporsóhoz”, ahogy Gyerzsavein „énekelte” élete alkonyán. De sem a fiatalok, sem az öregek nem tehetnek semmit a változékonyság és az idő folyása ellen. Nem a változások lehetősége örvendeztet meg egyeseket, vagy szomorít el másokat – hanem a lehetséges változások jellege. Hogyha az élet még gyorsabban folyna és még nagyobb meglepetések lehetőségét rejtene magában, de ha a változások és meglepetések nem fenyegették volna az embereket mindenféle bajjal, eszébe sem jutott volna senkinek sem, hogy a lét folyásán szomorkodjon és a változékonyság mögött az állandóság után kutasson. Manapság azonban nemcsak kutatnak, hanem az állandóban látják az ideált, sőt az Istent is. Hiszen nem Spinoza találta ki az amor erga rem aeternam-ot. A filozófiában a res aeterna-t kultiválják időtlen idők óta. Az embereket úgy rémísztí az általuk elképzelt változékonyság mögötti baj lehetősége, hogy készek lemondani mindenről, ami változik, és végül azt isteníteni, ami mindig azonos marad önmagával, ami sohasem kezdődött, és sohasem végződik, legyen az akár halott, élettelen tárgy is: hiszen éppen a halott, az élettelen nem változik... Ugyanakkor pedig lehet, hogy minden félelmünk aaptalan és lehet, hogy gondolkodásunk, melyet a félelem hajt és a félelemből táplálkozik, megcsal bennünket. Lehet, hogy a véletlen létfeltételeinkben általunk megfigyelt és megrémített gondolkodásunkkal az örökre változhatatlan, a priori igazság rangjára emelt változás kapcsolata a véggel és a pusztulással, egyáltalán nem törvény vagy általános szabály, melyeknek hatalmuk van az em-

berek felett. Előfordulhat, más feltételek között – amikor az emberek fognak uralkodni a törvények felett, nem pedig a törvények az emberek felett, és amikor az emberi „gondolkodás” újra megszerzi azokat a jogokat, melyek valaha az övéi voltak – kiderül, hogy a változékony és a fluktuálás nem vezet elkerülhetetlenül a halálhoz, egyáltalán nem vezet semmi rosszhoz. És következésképpen, az amor erga rem aeternam-ot nem kell az élet által feltett kérdések egyetlen lehetséges válaszában tartani, mint ahogy ez Spinozának és követőinek tűnt. Azonban, hogy ha csak halványan is kirajzolódjon a gondolkodás ilyen új dimenziójának lehetősége, el kell határozni, hogy elűzzük magunktól a megszokott félelmeket és meg kell szüntetni, hogy az a priori minden fajtájára figyeljünk, melyet az ész sugalmaz nekünk. És akkor „nem lesz számunkra semmi lehetetlen.”

### XXX.

A FILOZÓFIA HASZNÁRÓL. Az emberek oly kevésbé hisznek a végső igazsághoz, akár csak részben való, csatlakozás lehetőségében, hogy a legőszintébb tudásszomj és a leglelküismeretesebb kutatások is, mikor túllépnek bizonyos határokat, haragot és ingerültséget váltanak ki bennünk. Előtte sem talált senki semmit és utána sem fog találni semmit: miért kell mégis keresni – nyugtalankodni önmagának és megfosztani másokat a lelki egyensúlyuktól? Hiszen mindenféle keresés általában nyugtalansággal kezdődik, és az egyensúly elvesztésével végződik. Az ember érdeklődhet és foglalkozhat metafizikai problémákkal –, azonban olyan elengedhetetlen feltétel mellett, hogy ezzel ne kösse össze egyéni sorsát vagy az emberiség sorsát. A metafizikai rendszereket úgy kell felépíteni, hogy azok ne hatoljanak be az életbe és ne rendítsék meg a meghonosított életrendet. Vagy még inkább: hogy a létező rendet szentesítsék és megáldják. És mikor megjelenik az az ember, aki azt gondolja, hogy a metafizika új igazságot tárhat fel és az életet mássá alakíthatja át – mindenki egyként veti rá magát. A metafizikának, mint a tudománynak, a művészetnek, ahogy a vallásnak is, a társadalom hasznára kell válnia. Haszontalan metafizika vagy haszontalan vallás – volt-e már a történelemben olyan eset, hogy valaki így nevezze el végső vágyát? Ugyanakkor pedig mindenki, aki keresi és kereste, tudja, nagyon jól tudja, hogy a metafizika nem válhat hasznossá és hogy nincs semmi szörnyűbb, mint az Úr kezébe kerülni. De erről ritkán beszélnek. Sőt, a keresztre feszített Isten vallása a metafizikai rendszerek utánzására törekszik és e vallás követői, noha keresztet hordanak mellükön, mindig megfedkeznek arról, hogy a világ Megváltója így jajdult fel a kereszten: Istenem, Istenem miért hagytál el engem? Nekik úgy tűnik, hogy a világ Megváltójának el kellett jutni ilyen kétségbeesésig, de az emberek enélkül is boldogulhatnak. Az embereknek olyan metafizikára van szükségük, amely vigasztal és ínyükre van, és olyan vallásra, amely vigasztal és ínyükre van. Az igazság azonban, melyről nem lehet előre tudni, hogy mit hoz, és az a vallás, mely eddig ismeretlen területekre vezet bennünket, senkinek sem kell. Annál is inkább, mert, még egyszer mondom, kevés az, aki lehetőnek tartja, hogy a metafizika vagy a vallás valami hasznoshoz vezessen és mindenki azt követeli, hogy a vallás és a metafizika legyen nyilvánvalóan, érzékelhetően hasznos itt – az idő pályában.

## XXXI.

AZ AZONOSSÁG ÉS AZ ELLENTMONDÁS TÖRVÉNYE HATALMÁNAK HATÁRAI. Amikor azt állítjuk, hogy a hang nehéz, beavatkoznak az azonosság és az ellentmondás törvényébe és vétót emelnek: azt mondják, ilyen nem fordulhat elő. Azonban mikor azt állítjuk, hogy Szókratészt megmérgezték, mindkét törvény tétlen. Felvetődik a kérdés: lehetséges-e olyan „valóság”, amelynél az azonosság és az ellentmondás törvénye közömbös és tétlen maradna, mikor a hangok elnehezülnek és ellenszegülnének, amikor igaz embereket végeznek ki? Hogyha lehetséges, akkor, következésképpen ezek a törvények egyáltalán nem törvények, hanem csupán végrehajtó szervek és szerepük egyáltalán nem az, amit nekik általában tulajdonítanak. Meg fogják kérdezni: hogyan lehet megtudni, hogy az ilyen valóság lehetséges vagy nem lehetséges és az ilyen valóságba megadatott-e nekünk a behatolás? Éppen erről van szó: hogyan lehet megtudni! Természetesen, ha kérdezősködni kezdenek, azt mondják önöknek, hogy ilyen valóság lehetetlen, hogy az azonosság és az ellentmondás törvénye önkényesen parancsolt, parancsol és parancsolni fog a világban, ahogy eddig uralkodott, hogy nehéz hangok sohasem lesznek, az igazi embereket pedig ki fogják végezni. És hogyha senkit sem kezdenek el kérdezgetni? Képesek-e így megvalósítani az „akarat szabadságát”, melyet a metafizikák ígérnek? Vagy inkább: akarják-e az ilyen akarat-szabadságot? Úgy látszik, hogy nem nagyon akarják, hogy a „szent szükségyszerűség” közelebb áll és kedvesebb önöknek, és hogy Schelling nyomán a Herrschaftban<sup>8</sup> látják minden Herrlichkeiten<sup>9</sup> forrását.

## XXXII.

EMBERI IGAZSÁG ÉS ISTENI CSALÁS. Descartes elhitette, hogy Isten nem lehet csaló, hogy Számára is megváltoztathatatlan az a parancs, hogy „nem szabad hazudnod”. De hiszen az Isten becsapja az embert – ez tény. Olyan eget mutat az embernek – kék, szilárd, kristálytisztá égboltot – amilyen nincsen. Évezredek kellettek ahhoz, hogy megszabaduljon az ember ettől a csalástól és megismerje a valódi igazságot. És milyen gyakran becsap bennünket az Isten, és milyen nehéz ezektől a megtévesztésektől megszabadulnunk! Igaz, ha Isten nem csapna be bennünket, egyetlen ember sem látna kristálytisztá eget, hanem mindenki végtelen, pusztá vagy étterrel betöltött tereket ismerne, ha senki sem hallana hangokat, hanem mindenki csak a légnyomás változását számílná – ettől az emberek aligha nyernének sokat. Sőt, végülis, bizonyára kétségbe esnénk igazságainktól és egyetérténénk azzal, hogy Istennek megengedett, hogy ő maga megszegje az általa kinyilatkoztatott parancsot. Vagy nem értenénk egyet? Az igazság mindennél drágább? Akkor pedig lehet, hogy hirtelen felmerülne a gondolat: hogy valóban, amit ők maguk kitaláltak – az az igazság, amit Isten mutat nekik, az pedig hazugság? Azaz, hogy az ég mégis – kristálytisztá égbolt, a föld – sík, a hangok ön-

8 uralom, hatalom

9 gyönyörűség, dicsőség

magukért való dolgok, a mozgás önmagáért való dolog, és a színek nem a fizika törvényei szerint keletkeznek, hanem a Teremtő akarata szerint? Lehet, hogy az emberre még ilyen „megismerés” vár? Hogy lemond bizonyított igazságairól és visszatér a bizonyíthatatlan igazságokhoz? És a „nem szabad hazudnod” parancs csak feltételesnek és ideiglenesnek tűnik? Ahogy Kant tanította, egyáltalán nem jobb meghalni, mint az életben akár egyszer is hazudni, viszont jobb egyáltalán a világra sem születni, mint igazságaink világában élni. Más szóval kifejezve: eljöhet az idő (Platón sokat beszélt erről – csak nem hallgatták meg), mikor „jobb” igazságainkat is, bizonyosságainkat is, evidenciáinkat is leküzdeni.

### XXXIII.

A LEHETSÉGES. Mindennek, aminek kezdete van, vége is van, mindennek, ami születik – meg kell halnia: ez a lét örök törvénye. És mi van az igazságokkal? Hiszen vannak olyan igazságok, amelyek valaha nem voltak és amelyek az idők folyamán „keletkeztek”. Ilyen minden tényt megállapító igazság. Kr. e. 400-ban nem létezett az az igazság, hogy az athéniek Szókratészt megmérgezték. 399-ben született meg ez az igazság. És még mindig él, jöllehet ennek már csaknem 2500 éve. Azonban azt jelenti-e ez, hogy mindig élni fog? Hogyha ennek is, mint mindennek, ami keletkezik, el kell múltnia, azaz hogyha az általános törvény, melyet oly nagy meggyőződéssel alkalmazunk minden létezőre, nem tűr kivételt a priori igazság minőségében, akkor, következésképpen, el kell jönnie annak a pillanatnak, mikor a Szókratészre vonatkozó igazság meghal, megszűnik létezni és utódainknak megadatik annak a meggyőződésnek a lehetősége, hogy az athéniek egyáltalán nem mérgezték meg Szókratészt, hanem csak „egyszerűen” (de bizonyára nem is ilyen „egyszerűen”!) kellett az embereknek bizonyos, jöllehet nagyon hosszú, idő abban az illúzióban élni, amelyet örök igazságnak tartottak, véletlenül vagy szándékosan megfeledkezve a keletkezés és megsemmisülés „törvényéről”, és annak örök voltáról.

### XXXIV.

DOCTA IGNORANTIA.<sup>10</sup> Panaszkodunk, hogy nem tudjuk, honnan jöttünk, hová megyünk, mi volt, mi lesz, mit kell cselekedni, mit kell kerülni stb. – és előre meg vagyunk győződve arról, hogy ha tudnánk, akkor jobb lenne. Azonban lehetséges, hogy nem lenne jobb, hanem rosszabb: a tudás megkötné és korlátozna bennünket. Ha pedig nem tudjuk – ez azt jelenti, hogy semmi sem köt meg, sőt olyan lehetőség sincs kizárva, hogy valahol és valamikor eljön a tudástól való teljes szabadság, azaz nem nekünk kell alkalmazkodni, mint manapság, az „adott” valósághoz, hanem a valóság fog alkalmazkodni hozzánk és az adaequatio rei et intellectushoz,<sup>11</sup> melyre mindig is korlátozódott és korlátozódik az emberi tudás, elveszti a kényszer momentumát, melynek helyére a szabad emberi elhatározás áll. Az emberek olykor éreztek ilyesmit.

<sup>10</sup> A tudós tudatlanság

<sup>11</sup> gondolat és dolog tökéletes megfelelése

A „docta ignorantia” bizonyára semmi mást nem vett tekintetbe, mint a „res” alárendelését az „intellectusnak”, az „intellectus” megszabadítását minden béklyótól, még az „alapprincípiumoktól” is. Nem mi vagyunk arra kényszerítve, hogy alkalmazkodjunk a dolgokhoz, hanem a dolgok, az ember szava vagy követelménye szerint, készek megváltoztatni nemcsak formájukat, hanem lényegüket is. Nemcsak hogy viaszból, tetszés szerint, mint most, megcsinálható lesz egy sakkfigura vagy egy pecsétforma, hanem a viasz csupán a gondolat erejével átváltoztatható lesz márvánnyá és arannyá. A bölcsek köve nem tűnhet babonás és tudatlan emberek értelmetlen álmának és még a Pygmalion-legenda is behatol a „történelembe”... Ezzel kecsgett bennünket a docta ignorantia és, minden bizonnyal, ezt értette meg Nicolaus Cusanus.

### XXXV.

KÉRDÉS. Észrevették-e a nagy filozófusok saját ellentmondásait? Vagy csak utódaik vették észre ezeket az ellentmondásokat, nekik viszont úgy tűnt, hogy nincsenek ellentmondásaik? Platónról, Arisztotelészről, Plótinoszról beszélek. Természetesen észrevették, azonban egy cseppet sem keseredtek el: tudták, hogy nem ez a dolog lényege.

### XXXVI.

FÉLKEGYELMŰSÉG ÉS HISZTÉRIA. A félkegyelmű férfiak és a hisztériás nők sohasem haltak ki Oroszországban és azt kell gondolnunk, hogy még egyhamar nem is fognak. A kulturáltabb és jobb berendezkedésű országokban, ahol az emberek viszonylag könnyebben élnek és ahol a „gondolat” – az a rendező elv, amely nélkül a földi létezés oly gyötrően nehéz –, előbb nyert létjogosultságot, mint ahogy nálunk, nyilvános elkeseredett jajgatás vagy hajléktalan és kallódó élet – ilyen jelenségek nem fordulnak elő. A cinikusok, akikről elég sokat szól a filozófiatörténet, a soha többé vissza nem térő múlté lettek, és szinte senkit sem érdekelnek. Oroszországban pedig a nép nemcsak tiszteli szellemi nyomorékait, de valami miatt szereti is őket. Mintha éreznék, hogy az értelmetlen jajveszékélések így már nem teljesen hiábavalók és a hajléktalan csavargó szálnalmas tengődése így már nem is visszataszító. És valóban, elérkezik majd az óra és mindenkinek fel kell jajdulnia, ahogy a legtökéletesebb ember is feljajdult a keresztfán: Istenem, Istenem, miért hagytál el engem! És bizonyosan, bármelyikünk eldobja majd a felhalmozott kincseket és elindul, ahogyan a mezítlábás vándorok mennek, vagy ahogy, az apostol szavai szerint, elindult Ábrahám, **maga sem** tudván hová megy.

### XXXVII.

ELTÉVELYEDETT GONDOLATOK. Néha makacsul Önök előtt áll és nem tágt az olyan gondolat, mely láthatóan valahonnan kívülről jött és semmi kapcsolata nincs azokkal a benyomásokkal, melyek rendszerint az anyagot adják az önök gondolatai

számára. De ne siessenek elúzni, bármilyen idegennek és furcsának is tűnne. És ne követeljék tőle keletkezése törvényszerűségének bizonyítékait. Ha nem is tudnak megszabadulni gondolataik eredete ellenőrzésének meggyökeresedett szokásától – akkor, legalább higgyék el, hogy néha a törvénytelen gyerekek közelebb állnak a szülőkhöz, mint a törvényesek. Csak ne általánosítsanak: nem minden törvénytelen gyerek áll közelebb hozzánk, hanem csupán némelyik. És ugyancsak nem mindig, hanem csak néha kedvesebb a hazatért tékozló fiú annál, aki nem is hagyott el bennünket.

### XXXVIII.

A TÉNYEK ÉS AZ ELMÉLET. Szókratész démona „tény”? Ahhoz, hogy választ adjunk erre a kérdésre, a tény kész elméletével kell rendelkezünk. Az emberek azonban azt gondolják, hogy a „tények” megelőzik az „elméletet”. Az elmélet nem ismeri el Szókratész démonát „ténynek”, Pál apostol a damaszkuszi úton történt látomását sem ismeri el ténynek azért, mert a tény megállapított tény, azonban hogy a tényeket hogyan állapítják meg, azt az elmélet tudja. De Szókratész és Pál apostol az elmélet tilalmi ellenére, továbbra is – az első a maga démonát, a második a neki megjelenő Krisztust – valóságos ténynek tartotta. Sőt, sikerült erről nagyon sok embert meggyőzniük, úgyhogy a történelem, mely csak azt őrzi meg, aminek nagyon sok ember számára jelentősége van, megővta, sőt Szókratész látomásának is, és Pál apostol látomásának is tiszteletreméltó helyet biztosított. Egyébként, mint ismeretes, Szókratész is, és még nagyobb, összehasonlíthatatlanul nagyobb mértékben Pál apostol is, nagyon érdekelt volt abban, hogy az előttük feltárult, de az elmélet által tényként el nem ismert látomásaik feledésbe ne merüljenek. De hiszen nem minden ember akarja és még kevesebb az, akinek megvan a tehetsége ahhoz, hogy látomásait ráerőszakolja a történelemre! Lehetséges, hogy nemcsak Szókratészt, hanem még valaki mást is meglátogatott a génusz, sőt nem is génusz és nem is félisten, hanem az igazi Isten. Azonban az hallgatott erről, ha pedig beszélt róla, akkor rosszul – nem eléggé magával ragadón. És az utókor erről semmit sem tudott. Tévedett-e az ilyen ember? Vagy még inkább: mi a fontosabb – hogy Szókratész kapcsolatot tartott a démonnal vagy az, hogy sok ember hitt abban, hogy Szókratésznek megadatott a magasabb létezőkkel való érintkezés. A „történelem” habozás nélkül természetesen azt mondja nekünk, hogy a második fontosabb, hogy csakis a második fontos. Azonban maga Szókratész, sőt Pál apostol is, annak ellenére, hogy a történelem oly nagyra értékelte őket és élet- és tevékenység-történetüknek oly sok helyet juttatott lapjain, bizonyára mást mondanának. És hozzatennék – már nem a történészek, hanem a filozófusok tudomására –, hogy a tény elmélete elzárja az emberektől a lét legjelentősebb területét, és hogy az elmélet által el nem ismert tények az emberi élet legfontosabb és legjelentősebb tényei. Ez teljesen valószínűtlennek és teljesen elfogadhatatlannak tűnik, mivel nincs összhangban azokkal az alaptételekkel, melyekre világfelfogásunk épül és alapul. Ezért, amíg ilyen világfelfogásra van szükségünk, csak az elmélet által megengedett tényeket fogadjuk el. Azonban, amikor ez szükségtelenné vagy akadályozóvá válik (ez előfordul és gyakrabban előfordul, mint gondolják), kezdjük elfogadni a tényeket, úgy, hogy nem kérünk előzetes engedélyt az elmélettől. Igaz, legtöbbször nem sikerül elérnünk, hogy

felebarátaink, velünk együtt, ezeket a tényeket elismerjék: Szókratész és Pál apostol, amint mondtam, ritka kivételek e tekintetben. S akkor kezdjük lassan megszokni, hogy felebarátaink elismerése nélkül is elvagyunk. Hirtelen feltárul előttünk a szembeszökő, egyszerre új és váratlan igazság: ahogy az ókoriak az isteneket arról ismerték fel, hogy lábukkal nem érintették a földet, ugyanúgy az igazságot is meg lehet különböztetni az alapján, hogy nem lehetséges, hogy „mindenki” elismerje, hogy az elismerése megfosztja attól az isteni, könnyed mozgástól, amely, igaz, csak a halhatatlanokra jellemző, de amelyet a halandók mindig mindennél többre értékeltek a világon.

### XXXIX.

VITÁK AZ IGAZSÁGRÓL. Mi miatt vitatkoznak annyira az emberek? Amikor mindennapos dolgokról van szó, érthető. Nem osztottak meg valamit és minden vitázó fél igyekszik bizonyítani saját igazát, arra számítva, hogy több jut neki. De hiszen a filozófusok is vitatkoznak, és a teológusok is vitatkoznak, pedig mintha nekik nem lenne min osztozkodni. Kiderül, hogy tulajdonképpen nem vitatkoznak, hanem harcolnak. Miért? Vagy amiatt, hogy a harcra egyáltalán nincs is szükség, hogy legyen valami miatt harcolni? Mindennek atyja és királya a harc, tanította már Hérakleitosz is: a harc a fontos, az, hogy miért harcolunk, már másodrendű dolog. Az egyik ember azt mondja: mindennek mértéke az ember; rögtön válaszolnak neki: mindennek mértéke nem az ember, hanem az Isten, és rátamadnak. Az egyik ember azt hirdeti: homoiusios<sup>12</sup>, azt válaszolják neki: homousios<sup>13</sup> és az ismét kihívás egy végső és szörnyű harcra stb.: az emberi gondolkodás egész története – mind a filozófiai, mind a teológiai – harcok története, és életre-halálra menő harcoké. Azt kell gondolnunk, hogy az igazságról alkotott fogalomnak, amely nem tűr ellentmondást, a harci szenvedély a forrása. Az öregemberek – akik nem tudnak ökölharcot vívni, kitalálták, hogy az igazság egy, azért, hogy legalább szóban lehessen küzdeni. Az igazság pedig egyáltalán nem is „egy” és egyáltalán nem igényli, hogy az emberek harcoljanak érte.

### XL.

A LEGCSENDESEBB ÍRÓ EMLÉKEI. Csehov utolsó műveinek alap gondolata: „az ember érzi, hogy az emberek rosszul hallják, hogy hangosabban kellene beszélnie, kiabálnia. Kiabálni viszont ellenszenves. És egyre halkabban és halkabban beszél, nem-sokára lehet, hogy teljesen el is fog hallgatni.”

### XLI.

MÉG EGYSZER AZ ELLENTMONDÁS TÖRVÉNYÉRŐL. „Még egyszer” – mert amennyit az ember erről beszélhet – az túl kevés. Az ellentmondás törvényében kétel-

12 hasonló lényegű

13 egylényegű



kedni egyáltalán nem „egy és ugyanaz”, mint elutasítani azt. Ez akkor lenne „egy és ugyanaz”, hogyha bár kételkedve, de továbbra is elismernénk szuverén jogait. Azonban azok, akik, jóllehet csak néha, de megérezték teljes lényükkel, hogy az ellentmondás törvénye hatalmának megszabott határai vannak, tudják, hogy ez egyáltalán nem kötelezi őket arra, hogy hasznát és jelentőségét elvessek. Csupán nem értenek egyet azzal, hogy elismerjék azt, mint ahogy Arisztotelész akarta „a legmegingathatatlanabb princípiumként”, nem egyeznek bele abba, hogy elhiggyék, hogy az mindig és mindenütt helyénvaló, hogy ítész és az ember feletti legfőbb princípium. Ez nem princípium, nem parancsol, hanem csupán ismert előírásokat teljesít. Ezért – ha úgy tetszik – kétségbevonhatatlan. De nem önmagában, nem a „természete szerint”: kétségbevonhatatlan voltát valakitől kapja – aki felette van. Orpheus azt hangoztatta, hogy Eurydice az Eurydice és minden más nő nem Eurydice. És Orpheus akaratából, ebben az esetben az ellentmondás törvénye „megingathatatlan princípiummá” válik. Az időben Eurydice előtt, vele egyidőben és utána élő nők milliói közül egy sem lehetett Eurydice. Sőt a pokol vagy a pokol kapui sem tudtak felülkerekedni Orpheus akaratán és az ellentmondás törvényének általa kölcsönzött erőin. Azonban „Giordano Brunot máglyán égették meg” – ez egy ítélet, mely eddig szintén az ellentmondás törvényének védelme alatt állt és nem hagyta, hogy létrejöjjön az ellentétes állítás: „Giordano Brunot nem égették meg máglyán”, – számíthat-e ez az állítás arra, hogy védelme az idők végezetéig fog tartani, és hogy a pokol kapui soha nem kerekednek felül rajta sem? Vagy egy ilyen, még általánosabb ítélet: „ami egyszer megtörtént, azt nem lehet soha többé meg nem történtté tenni”? Vajon nem áll-e jogunkban eldönteni, hogy mi az abból, ami egyszer megtörtént és valóban sohasem válik meg nem történtté, más pedig meg nem történtté válik, és hogy következésképpen az ellentmondás törvénye, valamilyen felette álló princípium parancsainak teljesítésekor, a múlt egyes lapjait örökre megóvja és a többi meg nyomtalanul megsemmisíti. Természetesen felállíthatunk ilyen hipotézist is, azonban csupán azért nem állítjuk fel, mert félünk (gondolkodásunk mindig „fél” valamitől), hogy túlságosan fárasztóra és bonyolulttá sikerül, hogy át kell alakítani egész logikánkat vagy még (ez tűnik a legszörnyűbbnek) le is kell mondani a kész kritériumok szolgálatairól – „elveszítjük lábunk alól a talajt”. Ahelyett, hogy kérdeznénk, válaszolni kell, ahelyett, hogy engedelmeskednénk, – parancsolni kell. Magunknak kell kiválasztani a magunk Eurydicejét, sőt le is kell ereszkednünk a pokolba, hogy a pokoltól vívjuk ki saját jogaink elismerését. Az ember, az egyszerű, hétköznapi, halandó ember számára, vajon nem túl sok ez?

## XLII.

KOMMENTÁR. Ismét Occam szavai jutnak eszembe: *est articulus fidei quod Deus assumpsit naturam humanam. Non includit contradictionem, Deum assumere naturam asininam. Pari ratione potest assumere lapidem aut lignum.*<sup>14</sup> Mi Occam gondolatának a lényege? Mitől tűnik ez olyan kihívónak és elfogadhatatlannak? Nemcsak ez a forma

<sup>14</sup> A hit alapja, hogy Isten emberi természetet vett magára. Egyáltalán nem lenne ellentmondás az, ha Isten számárcot öltött volna. Ugyanilyen joggal kő vagy fa formát is ölthet.

ingerelte fel az embereket, amelybe gondolatát öntötte. Semmi kétség: istenfélő fül számára e forma rendkívül durva és bántó. Deum assumere naturam asininam – egymás mellé állított olyan szavak, melyeknek illik bizonyos távolságra lenni egyiknek a másiktól – és melyek esetleg talán a szótárban, ahol a szavak elrendeződéséből adódó értelemmel és jelentéssel nem számolnak, kerülhetnek ennyire közeli szomszédságba. És mégis itt nem a forma a leglényegesebb, messze nem a leglényegesebb. Occam nem azok közül való, akik szeretik a beszéd váratlan fordulataival meghökkenteni az olvasót. Occam nem másokkal, önmagával harcol vagy, ha Hegel szavaival akarjuk mondani, „az idő szellemével.” Occamet tartják a skolasztika felbomlása első előfutárának, benne látják a „dekadenszt”. És valóban, meg lehet találni benne azokat a vonásokat, melyekkel általában a hanyatlást jellemzik. Nagy Albert, Aquinói Tamás Duns Scotus és a többiek – mind principes theologiae – a gondolkodás hatalmas, égígérő székesegyházait építették – és egyszer csak itt van Occam a kérdéseivel, melyek a középkor szellemi értelemben legalkotóbb százada magasztos és csodálatos épületeinek magát az alapját ássák alá. Ez nem „dekadencia”? Hiszen a „dekadencia” mindenekelőtt a rá jellemző pusztítás iránti visszafojthatatlan hajlamról ismerhető fel: legyen, ami lesz, csak ne olyan, mint volt, kész bármerre haladni, csak ne a korával... Non includit contradictionem, deum assumere naturam asininam! Ha ez így van, ha éppen az occami „non includit contradictionem, Deum assumere naturam asininam” a helyes, és Isten saját kénye-kedve szerint megtestesülhet nem csak a mindenki által lenézett állatban, hanem fában vagy kőben is, akkor miért dolgoztak a doctores angelici, subtilissimi stb., miért hívták elő az évszázadok mélyéből Platón, Arisztotelész és Plótinosz árnýékát? Miért van az összes Summae, miért vannak a gigantikus székesegyházak, a kolostorok, az egyetemek, az ünnepélyes egyházi istentisztelet? Mindezt csak azért alkották meg az emberek, hogy megmagyarázzák és elfogadhatóvá tegyék az értelem számára a keresztény vallás alapdogmáját. A Szentírásban meg van mondva, hogy az Isten fia emberré lett, a gonosztevők közé sorolták, a legnagyobb megalázásokban volt része és gyalázatos halállal halt meg, rablók mellett feszítetett keresztre. A középkorban senki nem kételkedett a bibliai elbeszélés igaz voltában és Occam, mint ahogy az minden írásából látható, sőt az általam hozott részletből is, mely e szavakkal kezdődik: est articulus fidei – szintén nem kételkedett. Azonban az embereknek kevés volt az, hogy „hinni”. Még „össze akarták békíteni” hitüket a rációval. Feltették a kérdést: cur deus homo – miért lett az Isten emberré? És nem nyughattak, míg kérdésükre választ nem találtak. De mit értettek a „kérdésre adott válasz” alatt? Azt, amit ezalatt mindig értünk. Az válaszol, aki meg tudja mutatni, hogy az, ami megtörtént, nem tudott meg nem történni, és nem történhetett másképp, mint ahogy megtörtént. Az Istennek szükségszerűen emberben kellett megtestesülnie – másképp az embert lehetetlen volt megváltania. Vagy, hogy az ember részesülhessen az isteni kegyelemben, az Istennek emberré kellett válnia. A kérdésre adott minden felelet: cur deus homo – minden külső változatosságuk ellenére is – egyetlen témára voltak variációk: valójában a megtörtént úgy tükröződött vissza, mint ami természetes szükségszerűség következtében történt. Az emberi ész tudásszomja csak akkor telítődött, mikor feltárták előtte azt a nektárt, melyet magyarázatnak hívnak. E nektárért a legtávolabbi országba is elmentek az emberek, ez

helyettesítette számukra a bölcsek követ, melyről, megfélekezve az alvásról és evésről, celláikban az alkímisták és a lélek aszkétái álmodoztak. És egyszer csak itt van az occami „non includit contradictionem” és a „pari ratione” – mely aláássa nemcsak a középkori, de mindenféle ésszerű „gondolkodásnak” magát a fundamentumát! Mivel, ha nem adatott meg számunkra ténylegesen észrevenni a szükségszerűt – akkor hogyan „gondoljuk el”? Hogyan lehet igazolni az észnek nem a létezését – a létezésnek nincs szüksége igazolásra – hanem igényeit a vezető szerepre? Hiszen feltételezték, hogy éppen az ész állítja elő azt az isteni italt, mely csillapítja a legkielégíthetlenebb tudásszomjat is – és végérvényesen csillapítja: acquiescentia in se ipso ex Ratione oriri potest, et ea sola acquiescentia, qua ex Ratione oritur, summa est, quae dari potest<sup>15</sup> (Spinoza, Etika IV, LII.). Az ész addig a határig vezet el, melyen túl az örök szükségszerűség birodalma kezdődik, s ennél a határnál önmagától elnémul és szertefoszlik minden kérdés, és az ember megtalálja azt a legbensőbb nyugalmat, melyről mindig álmodott. A Summae, a székesegyházak, az ünnepélyes egyházi istentiszteletek – minden, amit a lélek hatalmas lovagjai alkottak – mindent azért tettek, hogy megtalálják ezt a nyugalmat. És az ész szerepe szintén abban állt, hogy megnyugtassa az embert, elfojtsa és eloltsa a benne élő kételyeket és nyugtalanságokat. Az ész azonban csak abban az esetben teljesítheti rendeltetését, ha egybeolvad a szükségszerűséggel, mivel a szükségszerűségnek, és csakis a szükségszerűségnek adatott meg a végső és végérvényes hatalom minden felett, ami van – holt és élő felett, ember és Isten felett. Cur deus homo? Erre a kérdésre csak akkor lehet válaszolni, ha előre elismerjük, hogy Istennek nem adatott meg a választás lehetősége, hogy emberi alak felvételére kényszerült, nem pedig kőre vagy fára – ugyanúgy, mint ahogy tulajdonképpen megtestesülésre volt rendelve, és nem maradhatott nem megtestesülve, még ha akart volna sem...

Az egész középkor, a középkor egész koncentrált és mély lelki munkája arra irányult, hogy ésszerűen magyarázza a Szentírásban rejlő titkot. Az ember úgy van felépítve, hogy amikor valamin sokat dolgozik, úgy kezd tűnni számára, hogy az, amire törekszik, a legfontosabb az életben, neki is és másoknak is mindennél szükségesebb a világon. Úgy tűnhetett volna, hogy a leglényegesebb az, hogy Isten emberi alakot öltött, hogy Isten feltárult, megmutakozott, eljött az emberekhez. Így mondja el a Szentírás is. A „gondolkodás” azonban nem azt értékelte, amit a Szentírás mond, hanem azt, amit ő maga kitalálhatott: a Szentírást is csak azért fogadta el, mert megérthette és megmagyarázhatta azt, azaz megmutathatta, hogy a bibliai elbeszélés egyáltalában nem sérti és nem mond ellent azoknak az elveknek, melyeknek az ember kezdetől fogva alávetette magát és örökre megváltoztathatatlanul kiáltott ki. Hogyha ezen elvek láttán úgy tűnt volna, hogy az Istennek nem kellene vagy lehetetlen volna emberré lennie, el kellett volna vetnie a Szentírást. Végülis ez így is történt. A középkori filozófusok által kitalált „bizonyítékok” és „magyarázatok”, egyáltalán nem bizonyultak „bizonyítékoknak” és „magyarázatoknak”. Kiderült, hogy a „kinyilatkoztatás” igazságainak az ész eszközeivel való megvédésére nincs semmiféle lehetőség. Hogy

15 Az önmagával való megelégedés az észből eredhet, s egyedül az a lehető legfőbb megelégedés, amely az észből ered. (Szemere Samu ford.)

egyáltalán még a kinyilatkoztatás igazságait sem lehet megvédeni, hogy azok nem megvédhetők. Más szóval, választani kell egyet a kettő közül: vagy elismeri az ember, hogy a Bibliát Homérosz műveivel együtt a tiszta költészet területéhez kell sorolni – vagy... Volt és van még egy „vagy”, azaz volt még egy megoldási lehetőség – azonban ez a megoldás oly mértékben ellentétesnek bizonyult az emberi természet teljes felépítésével (lehet, hogy nem az „első”, hanem a „második” természetével – a szólás-mondás szerint – a megszokás második természet), hogy erről még csak nem is beszéltek vagy csak azok az emberek beszéltek, akik előre elszánták magukat a beszédre, azaz, hogy nem hallgatják meg őket. „Istent nem kell magyarázni és egyáltalán nem lehet bizonyítani.” Éppen ezt akarta mondani Occam. És ezt senki nem hallotta meg. És ha most a senki által meg nem hallott szavakat említettem, azt egyáltalán nem azért tettem, mert azt remélem, hogy rájuk irányítom a figyelmet és utat török számukra az emberek szívéhez. Itt valamilyen nagy és különös titok van elrejtve. Léteznek olyan szavak, melyek arra ítéltettek, hogy ne hallgattassanak meg. És azokkal együtt, nyilvánvalóan valakinek vagy valaminek szükséges, hogy ezeket a szavakat időről időre mindenki füle hallatára kimondják. Régi és titokzatos kép: pusztában kiáltó szó. Lehet, hogy már nem olyan értelmetlenül és haszontalanul, jóllehet nagyritkán, emlékeztetni kell az embereket az „igazság azon hírnőkeire”, akiknek hangjai csodatevő erővel rendelkeznek a népes vidékek pusztává változtatására. És még egy – „esetleg” – még sokkal titokzatosabb. Pascal, ismételve az előtte csaknem 1500 évvel élő Tertullianuszt, azt hangoztatta, hogy a Földön nincs hely az igazság számára, hogy a senki által fel és el nem ismert igazság bolyong az emberek között. Azaz, hogy az igazság azért is igazság, mert egyedül a megjelenésével átváltoztatja a népes városokat néptelen pusztákká. Mikor az igazság megvilágosítja az embert, egyszerre megérzi, hogy „mindenkinek”, „az embereknek”, azaz azoknak, akik a pusztát lakott vidékekké változtatják, tehetségük vagy semmivel meg nem magyarázható erejük van az igazság megsemmisítésére. Ezért beszélt Dosztojevszkij a megvilágosodás perceiben olyan iszonyattal és undorral az „emberek összességéről”. Ezért jósolta Plótinosz az „egyes menekülését az Egyhez”. Ezért a megismerés minden létezett és oly diadalmasan ünnepezt „elmélete” az előlünk elrejtett igazság elmélete volt és most is az. Tőlük azokhoz a régi és boldog emberekhez kell fordulni, akik Platón szavai szerint jobbak voltak nálunk és közelebb álltak Istenhez – hiszen „gondolkodásuk” szabadon lebegett abban a dimenzióban, mely számunkra – ez nagyon ritka – csak az „exercitia spiritualia” után válik elérhetővé.

### XLIII.

A DOGMATIZMUSRÓL. A dogmatizmusban egyáltalán nem az az elfogadhatatlan, hogy az, mint mondják, be nem bizonyított tételeket hangoztat önkényesen. Lehet, hogy éppen fordítva van: az önkény is, a bizonyítékok megvetése is dogmatizmusra ösztönözné az embereket. Hiszen bármit is mondanak, az emberek természetüknél fogva mindennél jobban szeretik az önkényt és csak azért hódolnak meg a bizonyítékoknak, mert nincs erejük legyőzni azokat. Úgyhogy a dogmatizmusban az emberi kötetlenségek nagy okmányát lehetne felfedezni. A dogmatizmus azonban a világon a

leginkább ettől fél és mindenképpen ugyanolyan engedelmesnek és ésszerűnek igyekezik tettetni magát, mint ahogy más tanok is. Ez megfosztja minden bájától. S mi több: undort kelt iránta. Mivel, ha leplezi – ez azt jelenti, hogy szégyelli és másoknak is azt parancsolja, hogy szégyelljék. Vajon meg lehet azt bocsátani valakinek, hogy szégyelli a szabadságot és a függetlenséget?

### XLIV.

A TUDÁS FÉNYE. Puskin meséli, hogy Salieri a harmóniát algebrával vizsgálta, de nem adatott meg neki, hogy „alkosson” és meglepődött, sőt haragudott, amiért Mozartnak, aki ilyen vizsgálódással nem foglalkozott, sikerült meghallania a paradicsomi dalokat, neki viszont, Salierinek nem sikerült. Mintha úgy tűnne, hogy igaza volt. A „semmittevő korhely” már a Földön akár a paradicsom pitvarába kerül, a lelkiismeretes, fáradhatatlan munkás pedig egyre csak azt várja, hogy a sült galamb a szájába repüljön – és hiába. A régi könyv azonban azt mondja: az Úr útjai kifürkészhetetlenek. És valamikor az emberek megértették ezt, megértették, hogy az ígélet földjére vezető út nem tárul fel annak, aki algebrával vizsgálja a harmóniát, általában annak, aki „vizsgál”. Ábrahám elindult, maga sem tudván, hogy hová. Hogyha pedig elkezdett volna vizsgálódni – sohasem jutott volna el az ígélet földjére. Következésképpen, a vizsgálódások, a körületekintések – a tudás „fénye” – nem mindig vezet a legjobbra, ahogy bennünket ezt gondolni tanítottak és tanítanak.

### XLV.

A KÉNYSZERIGAZSÁGOK. Az emberek hatalmas többsége nem hisz annak a valásnak az igazságaiban, melyet vall. Már Platón megmondta – toisz polloisz apisztia parekhei – a tömegre a hitetlenség jellemző. Ezért szükséges számukra, hogy környezetük ugyanabban higgyen, mint amiben ők hivatalosan hisznek, és ugyanazt mondják, mint amit ők mondanak: csak ez támogatja őket „hitükben”, csak környezetükben találják meg a forrásokat, melyekből meggyőződéseik szilárdságát és tartósságát merítik. És mennél kevésbé tűnnek számukra meggyőzőnek a feltárt igazságok, annál fontosabb számukra, hogy ezeket az igazságokat senki se vonja kétségbe. Ezért általában a leghitetlenebb emberek a legtűrelmetlenebbek. Úgyhogy, ha az általános tudományos igazságok kritériuma az, hogy mindenki számára kötelezővé tehető, akkor a hit igazságai tekintetében azt kell mondani, hogy azok csak abban az esetben valódi igazságok, ha képesek az emberek egyetértése nélkül is meglenni, ha közömbösek az elismeréssel is, és a bizonyítékokkal szemben is. A pozitív vallások azonban az ilyen igazságokat nem túl nagyra értékelik. Védelmeszik azokat is, mivel nem tudják őket nélkülözni, viszont olyan igazságokra támaszkodnak, melyekre mindenkit lehet kényszeríteni és még a kinyilatkoztatás igazságait is az ellentmondás törvényének védelme alá helyezik, hogy ne legyenek rosszabbak mindenféle más igazságnál. A katolicizmus esetében, mint közismert, az ellentmondás törvényének védelme elégtelennek bizonyult és kitalálta az inkvizíciót, amely nélkül természetesen nem játszhatta volna el ha-

talmas történelmi szerepét. „Türelmetlenséggel” védelmezte magát és még saját érdemül tekintette türelmetlenségét – és eszébe sem jutott, hogy az, aminek az ellentmondások törvényére vagy a hőhérok és börtönőrök védelmére van szüksége, az isteni igazság határain túl van és hogy az embereket az üdvözlő, ami a mi mértékeink szerint a leggyengébbnek, a legingatagabbnak és legvédtelenebbnek tűnik. A tudás igazságával ellentétben a hit igazságai azon ismertetőjegy alapján ismerhetők fel, hogy azok nem ismernek sem egyetemességet, sem szükségszerűséget, sem az egyetemességgel és a szükségszerűséggel együttjáró kényszert. Ezek szabadon adódnak, szabadon elfogadhatók, senkinek sem tartoznak számadással, senki által nem regisztrálódnak, senkit nem fenyegetnek és maguk se tartanak senkitől sem.

## XLVI.

**AZ AUTONÓM MORÁL.** Az autonóm morál, mint közismert, legteljesebb és legkiforrottabb kifejezését Szókratész tanításában nyerte el, aki azt állította, hogy az erénynek nincs szüksége jutalmazásra, és hogy – mindegy, hogy a lélek halandó vagy halhatatlan – a jó ember megkap mindent, ami a „jó”-tól kell neki. De azt gondolom, hogy Szókratész (mint ahogy Kant is, aki „A gyakorlati ész kritikájában” Szókratész nyomdokain haladt) nem volt eléggé következetes és hogy a „jó” az engedelmesség ilyen magyarázataival nem elégszik meg. Még egy lépést kell tenni, el kell ismerni, hogy a lélek halhatatlanságára az igazán jó embernek egyáltalán nincs szüksége – és a halhatatlanságról teljesen le kell mondani. Azaz, el kell ismerni, hogy Szókratész – halandó, mivel már itt a Földön mindent megkapott a „jótól”, amit kívánhatott, Alkibiadész és a hozzá hasonlók azonban halhatatlanok, akiknek a „jó” semmit sem, vagy nagyon keveset adott, akik más princípium akarata szerint léteznek, melynek ebben a földi életben nem sikerült valóra váltani ígéretét és amely elhalasztja a megvalósíthatatlant a más életben való találkozásig. Ilyen és csakis ilyen elismerés adhat a „jónak” igazi elégtételt és vethet véget az autonóm és heteronóm morál feletti vitának. A Szókratész típusú emberek, akik önként ismerték el a „jót” a legfőbb princípiumnak, szintén önként mondanak le a számukra egyáltalán nem fontos túlvilági életről, az Alkibiadész típusú emberek javára, akik, mint egy más princípiumnak alárendeltek, mint a szókratészi jó, joggal várják és követelik maguknak a halál utáni további létezést is. Természetesen Szókratész szempontjából, az Alkibiadészek mégis tévednek: „jó” nélkül száz legboldogabb és legsikeresebb élet nem ér fel egy, a legnehezebb és legszomorúbb, de jó élettel sem. A filozófia pedig, végülis, megünnepelheti teljes győzelmét: a Szókratészek is, az Alkibiadészek is teljes elégtételt kapnak és megszűnik mindenféle vita.

## XLVII.

**GONDOLKODÁS ÉS LÉT.** Minél inkább szert teszünk a biztos tudásra, annál távolabb vagyunk az élet titkaitól. Minél inkább tökéletesítjük gondolkodásunk mechanizmusát, annál nehezebbé válik számunkra a lét forrásainak megközelítése. A tudás ne-

hézkessé tesz és gúzsbaköt bennünket, a tökéletes gondolkodás pedig olyan akarat nélküli, engedelmes lényekké változtat át, akik az életben csak a „rendet” és a rend által létrehozott törvényeket és normákat keresik, látják és értékelik. A régi próféták helyett, akik mint a hatalom birtokosai beszéltek, tanítóink és vezetőink tudósok, akik a legfőbb erényt a nem általuk alkotott, és a senkinek és semminek nem engedelmeskedő szükségszerűségnek való engedelmességre helyezik.

## XLVIII.

A NEGYEDIK EVANGÉLIUM. Amikor a negyedik Evangéliumban „bebizonyosodik” Jézus istensége s ugyanolyan módszerekkel bizonyítódik be, mint amilyenekkel a görögök bizonyították mindenféle igazságukat, tényekre való hivatkozásokkal, dialektikával, morális megfontolásokkal, melyek arra alapulnak, hogy, mint már Szókratész is tanította, jó emberrel nem történhet semmi rossz, a rossznak pedig nem adatott meg, hogy behatoljon a „jó” területére vagy ahogy később a sztoikusok tanították, hogy a summum bonum (legfőbb jó) az, ami „tőlünk függ”, érződik, hogy a szerző a tények és a tényekkel kapcsolatos evidenciák nyomására kételkedni kezdett Isten mindenhatóságában és igyekszik elrejtőzködni a valóság elől, menekülve a világtól, melyben, amíg benne marad, nem parancsolásra és utasításadásra van kényszerítve, hanem szófogadásra és engedelmességre. Jézus „nem evilágból való” és országa „nem evilágból való” – mivel ezzel a világgal nem képes megbirkózni. Ugyanez az érzés határozta meg a gnosztikusok és Markion próbálkozásait és tanításait. A negyedik Evangélium Jézusa nem Isten, nem Isten fia, aki eljött az emberekhez és a világot igazgatja, hanem ember, ugyanolyan gyenge és tehetetlen, mint azok, akikhez eljött, de csak miután megértette tehetetlenségét és annak lehetetlenségét, hogy megváltoztassa és alárendelje Magának a nem Általa alkotott „ontológiai kategóriákat”, ekkor hozta azt a nagy és szörnyű döntést, hogy egyszer s mindenkorra el kell fordulnia a Neki engedetlen világtól és el kell mennie az Általa alkotott és Neki engedelmes világba. Ez a negyedik Evangélium „jó híre”, ez „a lélekben és igazság iránt való tisztelet” értelme. Ezért szeretik és értékelik a negyedik Evangéliumot a nem hívők (Fichte, Hegel, Renan, Harnack, Tolsztoj) és ezért keltett ez olyan borzalmat a hívőkben vagy a hinni vágyókban és néha (Nietzsche, Rozanov) teljesen elválasztott a Szentírástól. De hiszen a Szentírás – nem egyenlő a negyedik Evangéliummal. És a kereszténység Krisztusa nem tehetetlen Isten. Léteznek még ezen kívül zsolnárok, próféták, szinoptikus Evangéliumok, levelek, apokalipszis. Az apokalipszis ugyanannak a Szent Jánosnak a kinyilatkoztatása, aki a negyedik Evangélium szerzője, jóllehet a történészek ezt nem ismerik el. És azzal sem kell törődni, hogy a teológusok mindig előszeretettel támaszkodtak a negyedik Evangéliumra. A teológia ugyanis a hit tudománya. A tudomány pedig köteles „bizonyítani” és, következésképpen, ésszerű bizonyítékok nélkül nem tud meglenni, helyesebben mondva, a „kinyilatkoztatást” mindig ésszerű bizonyítékokra vezeti vissza: a teológiának nem Isten kell, hanem a verbum Dei és a Deus dixit (Isten Igéje. Isten mondta.).

## XLIX

SAJÁT ÉS IDEGEN. Amikor az ember a „sajátját” szemléli, „megérti” azt, még helyesli is. Az idegen azonban, jóllehet ez ugyanolyan, mint a sajátja, gyakran visszataszítónak tűnik számára. Saját sebeinket szemügyre vesszük, az idegenektől undorodunk. Amikor pedig megtanulunk objektívnek lenni, a saját is ugyanolyan ellenszenvesnek kezd tűnni számunkra, mint az idegen. Következésképpen? Lehet, hogy kétféle következtetés adódik: az embernek vagy el kell vetnie az objektivitást vagy meg kell tanulnia úgy tekinteni az idegenre, mint a sajátra, nem kell félnie az idegen sebektől és az idegen rúttságtól. Az objektivitás egyáltalán nem biztos út az igazság felé. És a félelem mindig rossz tanácsadó...

## L.

GONDOLKODÁSUNK HIBÁJA. A megismerés elméletében a szükségszerűség eszméje uralkodik, az etikában – az elhalványult és elerőtlenedett szükségszerűség: a költelesség. Másképp a mai gondolkodás nem tud elmozdulni helyéről.

## LI.

SIKEREK ÉS SIKERTELENSÉGEK. Platón azt hangoztatta, hogy a régi, boldog emberek nálunk jobbak voltak és közelebb voltak Istenhez. Úgy látszik, hogy ez igaz. Mindenesetre, aki a filozófia történetét tanulmányozta, sehogy sem mondja azt, hogy az emberi elme évezredes legmegfeszítettebb kutatásai közelebb vittek bennünket a végső igazsághoz, a lét örök forrásaihoz. Azonban az emberi léleknek eme évezredes, semmire sem vezető és ezért sokaknak hiábavalónak tűnő harca az örök titokkal garanciaként szolgálhat, hogy a filozófiát érő sikertelenségek nem teszik bátortalanná az embert a jövőre vonatkozólag sem. Közeledünk-e Istenhez vagy távolodunk, távoli és közeli elődeinkhez képest jobbá válunk-e vagy rosszabbá – a vizsgálódásról és a harcról nem adatott meg, hogy lemondjunk. Változatlanul lesznek sikertelenségek, de a sikertelenségek változatlanul nem állítják le az új próbálkozásokat. Az embernek nem lehet leállnia, nem lehet abbahagynia a próbálkozásokat. És ebben a sziszifuszi munkában van egy nagy rejtély, melyet nekünk is bajosan sikerül megfejteni, de amely akaratlanul arra a gondolatra vezet, hogy az emberi tevékenység közgazdaságában a sikerek nem mindig bírnak meghatározó és döntő jelentőséggel. A pozitív tudományok kétségtelen és óriási eredményekre vezettek, a metafizika nem adott semmi tartósságot, semmi biztosat. És mégis, lehetséges, hogy a metafizika bizonyos értelemben fontosabb és jelentősebb a pozitív tudományoknál, és a sikertelen próbálkozások a számunkra örökre elzárt területekre való előbbre jutásban értékesebbek, mint a sikeres próbálkozások annak megtanulására, ami előttünk van és bizonyos állhatatosság mellett minden embernek feltárul. Ha ez így van, akkor a metafizikával szembeni kanti kifogások önmaguktól tárgytalanná válnak. Igaz, hogy a metafizika nem adott egyetlen



általánosan kötelező igazságot sem. Ez azonban nem kifogás. „Önnön természete szerint” a metafizika nem akar és nem is kell, hogy mindenki számára kötelező igazságokat adjon. Mi több: feladatai közé tartozik, hogy a tudományok által feltárt igazságokat is, meg azt az eszmét is, hogy az igazság ismertető jele annak általánosan kötelező volta, értéktelenné tegye. Úgyhogy ha már sor került arra, amit Kant is akart, hogy szembesítse a metafizikát a pozitív tudományokkal, akkor a kérdést meg kell fordítani és körülbelül így kell feltenni: a metafizika, miközben a lét forrását kereste, nem találta meg az általános és szükségszerű igazságot; a pozitív tudományok, azt vizsgálva, ami ebből a forrásból származik, sok „igazságot” találtak. Nem jelenti-e ez azt, hogy a pozitív tudományok igazságai áligazságok, vagy legalábbis, mulékony, pillanatnyi igazságok?...

Úgy gondolom, hogy Kant után nem szabad úgy közeledni a filozófiához vagy a problémákhoz, hogy ne szabaduljunk meg előzetesen a metafizika és a pozitív tudományok kölcsönhatásainak kapcsolatáról általa megalkotott hipotézistől. Ellenkező esetben minden próbálkozásunk a lét végső kérdéseinek megítélésére, eleve meddőségre van ítélve. Mi mindannyian félni fogunk a sikertelenségektől és, ahelyett, hogy közelednénk Istenhez, távolodni fogunk Tőle. Minden valószínűség szerint, Plátón éppen azért is tartotta a régieket boldognak, mert nem félték a pozitív igazságoktól és nem ismerték meg a megismerés azon láncait, melyeket saját bőrén oly kínnal érzett.

## LII.

**AZ EMPÍRIKUS SZEMÉLYISÉG.** Azokat a ritka pillanatokat, mikor az evidenciák elvesztik hatalmukat az ember felett, hogyan lehet felhasználni a filozófia számára? Ezek a lelkiállapotok különleges fajtáját feltételezik, amikor az, ami számunkra mindig a legfontosabbnak, a leglényegesebbnek, sőt az egyetlen reálisnak tűnt, hirtelen lényegtelennek, szükségtelennek, sőt valószínűtlennek kezd tűnni. A filozófia azonban objektív akar lenni és nem törődik a „lelkiállapotokkal”. Tehát, ha az ember az objektivitásra tör – elkerülhetetlenül az önevidenciák markába kerül, s ha meg akar szabadulni az önevidenciáktól, mindenekelőtt, a tradíciók ellenére, semmibe kell vennie az objektivitást. Természetesen, általában véve, senki sem fogja az utóbbit cselekedni. Mindenki számára hízog az olyan igazságot feltárni, mely akár egy keveset, akár egy kicsit mindenki számára igazság lesz. Csak magunkkal négy szemközt, az individuális lét (az empírikus személyiség) titkának áthatolhatatlan leple alatt néha szánjuk el magunkat, hogy lemondjunk azokról a tényleges és vélt jogokról és kiváltságokról, amelyek nekünk a mindenki számára közös világhoz való tartozásunk révén adódnak. Akkor felvillannak előttünk a végső és az azokat megelőző igazságok – de ezek saját magunk számára jobban hasonlítanak álmokképekre, mint igazságokra. Könnyen elfelejtjük őket, mint ahogy az álmokképeket. És ha kusza emlékeket meg is őrzünk róluk, akkor sem tudjuk, hogy mit kezdjünk velük. Igen, az igazat megvallva, az ilyen igazságokkal nincs mit kezdeni. Az ember legfeljebb átültetheti őket a szavak zenéjére és várhatja, míg mások, akiknek csupán hallomásból, nem pedig saját tapasztalat alapján van tudomásuk az ilyesféle látomásokról, az ítéletek formáját kölcsönzik nekik, és elpusztítván, mindig és mindenki számára kötelezővé, azaz érthetővé és „nyilvánvaló-

vá" is teszik azokat. De hiszen ezek egyáltalán nem azok az igazságok lesznek, melyek előttük feltárultak. És azok már nem is a mieink, hanem mindenkié, azé az „emberek összességé”, melyet Dosztojevszkij úgy megvetett, és amelyet Szolovjov, Dosztojevszkij barátja és tanítványa, a tradicionális filozófia és a tradicionális teológia kedvébe kívánván járni, a nyilvánosság előtt kevésbé gyűlöletes szobornoszty<sup>16</sup> elnevezés alatt, világnézetének sarkkövévé tett. Itt is kitűnik az alapvető ellentét Dosztojevszkij „gondolkodása” és annak az iskolának a gondolkodása között, melyben Szolovjov tanult. Dosztojevszkij filozófiája menekülés volt az emberek összességétől önmagához. Szolovjov viszont, megfordítva, önmagától az emberek összességéhez menekült. Számára az élő ember, az, amit az iskola empírikus személyiségnek nevez, fő akadállyal tűnt az igazsághoz vezető úton. Azt gondolta, vagy jobban mondva, azt hangoztatta (ki tudhatja, mit gondol az ember?), mint ahogy azok is, akiknél tanult, hogy amíg az ember nem tépi ki gyökerestől magából „önnöniségét” (azaz nem küzdi le és nem semmisíti meg empírikus személyiségét) az igazságot nem látja meg. Dosztojevszkij viszont tudta, hogy az igazság az empírikus személyiségnek táruul fel és csak az empírikus személyiségnek táruul fel...

### LIII.

DIALEKTIKA. A gondolkodás, tanította Platón, a lélek néma párbeszéde önmagával. Természetesen, ha a gondolkodás dialektikus gondolkodás. Akkor, még önmagával négy szemközt maradván is, az ember nem tud hallgatni és tovább beszélget: folyton el-lenség rémlik fel előtte, akinek valamit be kell bizonyítani, akit meg kell győzni, kényszeríteni kell, ki kell csikarni egyetértését. Az utolsó nagy platonikus, Plótinosz, azonban az ilyen gondolkodást már nem viselte el. Igazi szabadságot akart, amelyben sem maga az ember nem kényszerít, sem az embert nem kényszerítik. És vajon, való-jában, csak fantázia az ilyen szabadság elképzelése? És, megfordítva, vajon a kénysze-rítő szükségyszerűség eszméje, ami a dialektikát élteti, már ennyire leküzdhetetlen? Természetesen csak az tud bizonyítani és kényszeríteni, aki a szükségyszerűség kardját vette a kezébe. De aki kardot ragad, kard által is vész el. Kant is csak azért tudta meg-semmisíteni a metafizikát, mert a metafizika kényszeríteni akart. És addig, amíg a me-tafizika nem szánja rá magát, hogy eldobja a fegyvert, a pozitív tudományok rabja és szolgálóleánya fog maradni. A gondolkodás több, pontosabban szólva sokkal több le-het, mint a beszéd, és a dialektika nélkül is megvan. Erről beszélt Puskin: [A szeráf] kitépte bűnös és fecsegő és huncut nyelvemet.

### LIV.

A MINDENSÉG ESZMÉJE. Zsúfoltan és veszekedve élünk. Nem adatott meg, hogy tágasabban rendezkedjünk be és azért igyekszünk rendet teremteni, hogy legalább ke-vesebb sértés essen. De miért kell tulajdonítani az Istennek, aki nincs korlátozva sem

16 Az individuumok önkéntes egyesülése az egyházban az Isten és egymás iránti szeretet alap-ján.

időben, sem térben, sem valami más által, ugyanilyen szeretetet és tiszteletet a rend iránt? Miért beszélnek örökké a mindenegységről? Ha Isten szereti az embereket, mi szükség van rá, hogy isteni akaratának alávesse őket – és megfossza saját akaratuktól, ami a legértékesebb abból, amivel őket megajándékozta? Nincs rá semmi szükség. Következésképpen, a mindenegység eszméje egy teljesen hamis eszme, mivel a filozófia általában nem tud megenni ezen eszme nélkül, így – második következképpen – gondolkodásunkat súlyos betegség támadta meg, melytől minden erőnkkel törekednünk kell megszabadulni. Mindannyian gondoskodunk lelkünk higiéniájáról, abban a meggyőződésben, hogy eszünk egészséges. Azonban az ésszel kell kezdeni – s az észnek egy sor fogadalmat kell magára vállalnia. És az első fogadalom – a túl nagy igényektől való tartózkodás. Egységről, sőt egységekről – csak tessék – beszélnie még nem tilos. De a mindenegységről – le kell mondania. És azután még néhány más dologról is. És milyen megkönnyebbülten sóhajtanak fel az emberek, mikor hirtelen meggyőződnek arról, hogy az élő, igaz Isten egy cseppet sem hasonlít arra, amit eddig az ész mutatott nekik.

### LV.

MI AZ IGAZSÁG? Az embernek köveknek kell beszélnie, abban a reményben, hogy azok végül áment mondanak neki, mint Szent Bedának? Vagy az állatoknak, arra számítva, hogy tehetséged elbűvöli azokat – hiszen valaha Orpheusnak volt ilyen tehetsége – és megértik? Az emberek, ugyanis, valószínűleg meghallani sem hallják: annyira el vannak foglalva – csinálják a történelmet – van is idejük az igazságra! Mindenki tudja, hogy a történelem sokkal fontosabb, mint az igazság. Innen adódik az igazság új meghatározása: az igazság az, ami elmegy a történelem mellett és amit a történelem nem vesz észre.

### LVI.

LOGIKA ÉS MENNYDÖRGÉSEK. Husserl hú tanítványai azt mondják, hogy a fenomenológia nem ismer különbséget a homo dormiens (az alvó ember) és a homo vigilans (az ébren levő ember) között. Természetesen nem ismer – és ebben a nemismerésben van erejének és meggyőző erejének a forrása: ezért minden erejét megfeszíti, hogy biztosítsa magának ezt a docta ignorantia-t. Mivel amint megérzi, hogy nem csak a homo vigilans – az ébren levő ember (nyilvánvalóan a Földön sohasem volt ilyen ember), de még az álmából éppen csak ébredni kezdő ember is toto coelo különbözik az alvótól – vége minden boldogságának. Az alvó ember, tudatosan vagy nem tudatosan, azokban a körülményekben, melyekben álmoképei megjelennek, a lét egyedül lehetséges körülményeit igyekszik látni. Ezért ezeket önevidenciának nevezi és mindenképpen óvja és védi őket (a logika, a megismerés elmélete: az ész adottságai). Amikor pedig eljön az ébredés pillanata (mennydörgések hallatszanak: kinyilatkoztatás) kételkedni kényszerül az önevidenciákban és minden alapot nélkülöző harcba kezd ellenük, az-

az azt kell csinálnia, ami az alvónak az értelmetlenség határának tűnik – hiszen semmi értelmetlenebb nem lehet annál, mint mennydörgésekkel válaszolni a logikára.

## LVII.

PROTAGÓRASZ ÉS PLATÓN. Protagórasz meg volt arról győződve, hogy minden dolog mértéke az ember. Platón pedig, hogy az Isten. Első látásra úgy tűnik, hogy Protagórasz igazsága alacsonyabb rendű igazság, Platóné pedig – magasabb rendű. De hiszen Platón saját maga mondta máshelyütt, hogy az istenek nem filozofálnak, nem keresik a bölcsességet – mivel bölcsek. Azonban mi az, hogy filozofálni, keresni az igazságot? Vajon nem ugyanaz, mint a dolgokat „mérni”? És vajon ilyen tevékenység valójában nem jobban illik a gyenge és nem túl bölcs halandókhoz, mint a hatalmas és mindentudó istenekhez?

## LVIII.

A FILOZÓFIA FELADATAI. A filozófusok azért törekszenek a világ „megmagyarázására”, hogy minden láthatóvá, kristálytisztává váljon, hogy az életben semmi sem legyen vagy a lehető legkevésbé lehessen problematikus és titokzatos. Nem fordítva kellene-e: annak a bemutatására törekedni, hogy még ott is, ahol az embereknek minden világosnak és érthetőnek tűnik, minden rendkívül rejtélyes és titokzatos? Az embernek magát és másokat fel kell szabadítani a fogalmak hatalma alól, amelyek meghatározottságuk által elpusztítják a titkot. Hiszen a lét forrásai, eredetei, gyökerei – nem abban vannak, ami ismert, hanem ami rejtve van: Deus est Deus absconditus (Isten rejtőzködő Isten).

## LIX.

A LEHETSÉGES ÉS A LEHETETLEN. A kör alakú négyzet vagy a fából készült vas értelmetlenség, és következésképpen lehetetlen, mivel az ilyen fogalomösszetételeket az ellentmondások törvényének ellenére hozzák létre. A megmérgezett Szókratész azonban nem értelmetlenség, következésképpen ilyen lehetséges, mivel ilyen fogalomösszefűzéshez hozzájárulását adta az ellentmondás törvénye. Felvetődik a kérdés: nem lehet-e az ellentmondás törvényét rávenni vagy arra kényszeríteni, hogy megváltoztassa elhatározásait. Vagy nem lehet-e olyan fórumot találni, amelynek jogában áll annak rendelkezéseit megsemmisíteni? Úgy, hogy az derüljön ki, hogy a megmérgezett Szókratész – értelmetlenség és következésképpen nem mérgezték meg, a fából való vas nem értelmetlenség és következésképpen lehetséges, hogy valahol fából való vas is előfordul. Vagy még inkább: a vasnak is és a négyzetnek is meg kell hajolnia az ellentmondás törvénye előtt – csak hadd parancsolgasson itt – de azzal a feltétellel, hogy ismerje el, hogy a megmérgezett Szókratész szintén ellentmondást tartalmaz és ezért Szókratészt, minden bizonyíték ellenére, sohasem mérgezték meg. Ilyen kérdéseken

kellene, hogy aggódjon a filozófia is, régebben ilyeneken aggódott. Azonban manapság ezekről a kérdésekről teljesen megfeledkeztek.

### LX.

**AZ EGYETLEN, AMI SZÜKSÉGES.** Egyengessétek az utat Istennek! Hogyan kell egyengetni? Meg kell tartani az ünnepeket és a böjtöket? Oda kell adni a tizedet vagy akár mindenünket a szegényeknek? Sanyargatni kell a testet? Szeretni kell a felebarátot? Éjszakákon át régi könyveket kell olvasni? Természetesen mindez szükséges, mindez jó. De nem ez a lényeges. A fő megtanulni úgy gondolkodni, hogy, ha minden ember, a legutolsó emberig meg is lenne győződve arról, hogy nincs Isten – ez egyáltalán szinte semmit se jelentsen. És hogy ha kétszer kettő négy pontosságával be lehetne bizonyítani, hogy nincs Isten – ez szintén semmit sem jelentene. Azt mondják, ilyet nem szabad az embertől követelni. Természetesen nem szabad! Azonban Isten mindig lehetetlent követel tőlünk és ebben különbözik lényegesen az embertől. Vagy lehet megfordítva – hiszen nem hiába van megmondva, hogy az ember Isten képére és hasonlatosságára teremtetett – nem a különbsége, hanem az emberrel való hasonlósága. Az embernek Isten akkor jut eszébe, amikor lehetetlent akar. A lehetségesért az emberekhez fordul.

### LXI.

**NEM HELYÉNVALÓ KÉRDÉSEK.** Tudom, mondja Szent Ágoston, hogy mi az idő, azonban mikor megkérdezzük, hogy mi az idő, nem tudok választ adni, és kiderül, hogy nem tudom. És azt, amit Szent Ágoston az időről mond, sokmindenről el lehet mondani. Vannak különböző dolgok, amelyeket az ember addig tud, amíg el nem kezdik vagy maga önmagát el nem kezdi kérdezni. Tudja az ember, hogy mi a szabadság, de kérdezzék meg, hogy mi az a szabadság, összezavarodik és nem tud válaszolni. Ő is tudja, mi a lélek – de a pszichológusok, vagyis a tudósok, az olyan emberek, akik különösen szilárdan meg vannak győződve arról, hogy kérdezni mindig hasznos és helyénvaló, addig jutottak, hogy megalkották a „lélek nélküli pszichológiát”. Ebből az a lezárás következne, hogy az igazság keresésére irányuló módszereink már nem is olyan kifogástalanok, mint ahogy gondolni szoktuk – és hogy néha, ha a kérdésre nem tudjuk a választ, az a tudásról tanúskodik, ha pedig nem kívánunk kérdezni – az igazsághoz való közelségről: azonban senki sem von le ilyen következtetést. Ez Szókratész, Arisztotelész, és minden mai „logikatudomány” könyvet összeállítónak halálos megbántását jelentené, a világ hatalmasaival pedig, az élőkkel és a holtakkal, kinek van kedve veszecedni?

### LXII.

**MÉG EGYSZER A NEM HELYÉNVALÓ KÉRDÉSEKRŐL.** A számtalan a priori vagy önevidens igazság között, amelyeken, mint ahogyan mindenki gondolja, az em-

beri gondolkodás alapszik de amelyekbe, valójában, belezavarodik, legerősebben az az állítás szilárdult meg, hogy csupán azért tesznek fel kérdéseket, hogy azokra választ kapjanak. Mikor azt kérdezem, hány óra van, mennyi a háromszög szögeinek összege, mennyi a higany fajsúlya, igazságos-e Isten, szabad-e az akarat, halhatatlan-e a lélek, azt akarom – ez mindenki előtt világos – hogy mindezen kérdéseimre pontos választ adjanak. Azonban kérdés és kérdés között különbség van. Aki azt kérdezi, hogy hány óra van vagy mennyi a higany fajsúlya, annak pontosan kell és elegendő, hogy határozottan válaszoljon. Aki azonban azt kérdezi, hogy igazságos-e Isten, vagy halhatatlan-e a lélek, az egészen mást akar – és a világos és érthető válaszok felbőszítik vagy kétségbeejtik. Hogyan lehet ezt megmagyarázni az embereknek? Hogyan lehet megmagyarázni nekik, hogy valahol, valamin túl az emberi lélek annyira átalakul, hogy még a gondolkodás „mechanizmusa” is mássá válik? Vagy mondjuk azt inkább, hogy jóllehet a gondolkodás megmarad, azonban a mechanizmus számára egyáltalán nem marad hely.

### LXIII.

RABSZOLGAMORÁL ÉS ÚRMORÁL. Szókratész engedelmeskedett démonának és benne démon lakozott, amely őt irányította. Alkibiadészban azonban, jóllehet nagyon is tisztelte Szókratészt, nyilvánvalóan nem volt démon, vagy ha volt is, nem engedelmeskedett neki. Felvetődik a kérdés, mit tegyen az olyan filozófia, amely meg akarja határozni és le akarja írni a morál „jelenségét”. Szókratész vagy Alkibiadész legyen a mérce? Ha Szókratész, akkor a démon jelenlétét és annak minden parancsa vonakodás nélküli teljesítésének készségét az erkölcsi tökéletesség jeleként fogják számontartani, és Alkibiadész az erkölcstelen emberek kategóriájába kerül. Ha Alkibiadész – akkor az ellenkezőjét kapjuk: elítélik Szókratészt. A kérdés, remélem, jogos. Azt is hiszem, hogy a hagyományos filozófia sohasem tud ezzel megbirkózni. Ezért fel sem veti ezt a kérdést. Más szavakkal kifejezve: mielőtt leírná a morál jelenségét, már tudja azt is, hogy mi a morál és hogy hogyan kell azt leírni. De hiszen lehet, hogy Alkibiadészt se-hogy sem sorolhatja az ember Szókratésszel egy kategóriába. Non pari conditione creantur omnes: aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur.<sup>17</sup> Szókratész sorsa (megadatott neki), hogy porázon vezesse a Démon, Alkibiadésznek (megadatott neki), hogy ő maga vezesse a démont. Nietzsche sokkal közelebb állt a kereszténységhez, mikor a rabszolgamorálról beszélt, mint ahogy az leleplezőinek tűnt.

### LXIV.

VÁLASZTÁS. Az ember megjelenése a Földön bűnös vakmerőség. – Isten saját képére és hasonlatosságára alkotta az embert, és miután megalkotta, megáldotta. Ha az első állítást vesszük – filozófiai feladatuk a katarzis lesz, azaz törekvés arra, hogy gyökeres-

<sup>17</sup> Nem minden ember teremtetett egyformának: az egyiknek az örök élet, a másiknak az örök halál rendeltetett. (Kálvin)

től kiírtsuk magunkból „önnöniségünket”. Alapproblémájuk etikai probléma és az ontológiát úgy fogják felfogni, mint az etikából származó valamit: a lét a gondolkodás határain belülre kerül. Ideáljuk az ész birodalma lesz, mely mindenki számára megközelíthető, aki kész semmibe venni Isten adományait, Hegel példája alapján bennük „lélek feletti erőszakot” látván. Ha a második állítást veszik, a jó tudásának fájáról való gyümölcsök már nem ígézik önöket, törekedni fognak „túl jón és rosszon”, örökké nyugtalanítani fogja önöket az anamnézis (visszaemlékezés) arra, mit látott az első ember, távoli ősök és az ész himnuszai, az észnek zengett ünnepélyes himnuszok unalmas földi daloknak fognak tűnni önöknek, igazságai pedig – börtönfalaknak. Plótinosz szégyellte testét, a bibliai emberek szégyellték és félték az eszüktől. Minden alapunk megvan arra, hogy azt gondoljuk, Nietzsche azért fordult el a korabeli kereszténységtől, mert az az észben látta, mint Spinoza, a *lucem divinum et donum maximum* (az isteni fényt, a legnagyobb adományt) és a bűnbeesés bibliai történetét abban az értelemben értelmezte, ahogy a hellének fogták fel a bűnbeesést. Ugyanezt mondhatnám Dosztojevszkijről is, de senki sem hinne nekem. Mindenki meg van győződve arról, hogy Dosztojevszkij csupán néhány tucat oldalt írt – Zoszima sztarecről, Aljosáról és azokat a cikkeket „Az író naplójából”, melyekben saját szavaival fogalmazza meg a szlavofilek gondolatait, viszont a „Feljegyzések az egérlyukból”, az „Egy nevetséges ember álma”, „A szelíd teremtés” és általában kilenczizedét annak, amit írásai teljes gyűjteményében jelentettek meg, nem ő írta, hanem valamilyen „retrográd fiziognómiájú úr”, és csupán azért, hogy Dosztojevszkij kellőképpen ellentmondhasson neki.

### LXV.

ESZMÉLET. Gondolkodásunk, önnön lényegét tekintve, eszmélet – németül *Besinnung*. Ez abból a félelemből született, hogy mögöttünk, alattunk, fölöttünk van valami, ami minket fenyeget. És tényleg, mihelyt az ember körültekint, pusztulással fenyegető szörnyűséget, veszélyt „lát”. Azonban, ha beleegyeznek ilyen hipotézis felállításába, a szörnyűség csak akkor és annak lesz szörnyű, aki körülnéz? A Medúzafej semmit sem tehet azzal az emberrel, aki csak megy előre és nem tekint körül, és mindenkit kővé változtat, aki hátrafordul. Körültekintés nélkül gondolkodni, a nem eszmélő gondolkodás „logikáját” megalkotni – megérti-e ezt valamikor a filozófia, megértik-e a filozófusok, hogy ez az ember első és legfontosabb feladata – út „az egyetlenhez, ami szükséges”? Hogy a tehetetlenség, a tehetetlenség törvénye, mely az eszmélő gondolkodás alapját képi, annak a váratlan lehetőségétől való örök félelmeivel együtt, sohasem vezet ki bennünket abból a félálombeli, csaknem vegetatív létezésből, melyre szellemi fejlődésünk története által kárhóztatva vagyunk.

### LXVI.

KOMMENTÁR AZ ELŐBBIHEZ. Már tíz évvel „A tiszta ész kritikája” publikálása előtt, Kant ezt írta barátjának, Herznek: „in der Bestimmung des Ursprungs und der Gültigkeit unserer Erkenntnisse *Deus ex machina* das Ungereimteste ist, was man nur

wahlen kann, das ausser dem betrüglichen Zirkel in der Schlussreihe noch das Nacht-eilige hat, dass er jeder Grille oder andächtigem oder grüblerischem Hirngespinnst Vor-schub gibt".<sup>18</sup> És még azt is, hogy „Zu sagen, dass ein höheres Wesen in uns schon solche Begriffe und Grundsätze (azaz, hogy Kant a szintetikus ítéleteket a priorinak nevezi) weislich gelegt habe heisst alle Philosophie zugrunde richten”.<sup>19</sup> És az egész „tisztá ész kritikája” és Kant egész „világnézete” ezen a fundamentumon nyugszik. Honnan származhat Kantnak az a meggyőződése, hogy a Deus ex machina vagy a „hö-heres Wesen” a legértelmetlenebb feltevés, melynek elfogadása alapjaiban rombolná szét a filozófiát? Kant, mint közismert, több ízben maga is megismételte, hogy a meta-fizikai problémák az Isten, a lélek halhatatlansága és a szabadság problémájában fog-lalhatók össze. Azonban ilyen előzmények után, mit mondhat a filozófia Istenről? Ha előre ismert, hogy a Deus ex machina, a höheres Wesen a legértelmetlenebb feltevés, ha az ember előre „tudja”, hogy a legfőbb lénynak az életbe való beavatkozását meg-engedni annyit jelent, hogy mindenféle filozófiának vége – a metafizikának már többet nincs is mit tennie. Már előre sugalmazták neki, hogy Isten – Isten nyomán pedig a lé-lek halhatatlansága is, és a szabad akarat is önkényes kitalálás és képzelődés (Hirnge-spinnst und Grille),<sup>20</sup> következésképpen pedig maga a metafizika is csupán a legtelje-sebb önkény és képzelődés. De, ismét megkérdem, ki sugalmazta Kantnak (de hi-szen Kant – ez „mind mi vagyunk”, Kant „mindannyiunk” nevében beszél) az ilyen szilárd meggyőződést? Kit kérdezett meg a Deus ex machináról, azaz a „höheres We-sen”-ről? Egyetlen válasz van: Kant úgy értelmezte a filozófiát (ő is, mint ahogy mi is mindannyian), mint eszméletet, mint „Besinnen”-t. Az eszmélet feltételezi, hogy az, amire feleszmélünk, örökre változatlan struktúrájú, és hogy sem az embernek, sem a „legfőbb lénynak” nem adatott meg, hogy kitörjön a nem az általa és nem a számára felállított „létrend” hatalmából. Bármilyennek is bizonyult ez a magától kialakult rend – ez megmásíthatatlanul-adott, melyet el kell fogadni és amely ellen nem lehet harcol-ni. A harcnak maga az eszméje Kant számára (és mindannyiunk számára) értelmetlen-nek és megengedhetetlennek tűnik. Nemcsak azért megengedhetetlen, mert előre ku-darcra ítéltünk, hogy az ilye harc reménytelen – de még azért is, mert erkölcstelen, engedetlenségünkről, lázadásunkról, önzőségünkről tanúskodik (szeszély, önkény, képzelődés – mondja Kant, akinek, mint ahogy mindannyiunknak, ezt sugalmazták és azért pontosan tudja, hogy mindez sokkal rosszabb, mint a szükségszerűség, az enge-delmesség, a törvényszerűség). És, valóban, csak fel kell eszmélni, amint hirtelen vi-lágossá válik (intuíciók), hogy nem lehet és nem kell harcolni, hogy engedelmeskedni kell. Az „örök rend”, mint a kígyókkal körülfont Medúzafej, nemcsak az emberi aka-ratot, de az emberi észet is megbénítja. És mivel a filozófia mindig „eszmélet” volt, és mindmáig is az, így minden végső igazságunk nem felszabadítónak, hanem

18 Ám ismereteink eredetének és érvényességének meghatározásában a Deus ex machina a le-hető legnagyobb képtelenség, s túl azon, hogy ismereteink következtetési sorában körben-forgáshoz vezet, az a hátránya is megvan, hogy kezére jár minden rigolyának, ájtatos és té-pelődő agyrémnek. (Vidrányi Katalin ford.)

19 Azt mondani, hogy a Legfőbb Lény már bölcsen belénk helyezte az ilyen fogalmakat és princípiumokat, ez mindenféle filozófia gyökeres megsemmisítését jelenti.

20 agyrém és rigolya



gúzsbakötő igazságnak tűnik. A filozófusok sokat beszélnek a szabadságról, de közülük szinte senki nem merte a szabadságot kívánni, s mindannyian a szükségszerűséget keresték, mely véget vet mindenféle kutatásnak, mivel semmivel nem számol (hé ananké ametapeiszton ti einai – így fogalmazta meg Arisztotelész). A Medúzával és annak kígyóival (az arisztotelészi ananké, melyet neki is és Kantnak is a szeszélytől és a képzelődéstől való félelem sugallt) csak az harcolhat, aki bátorságot talál magában ahhoz, hogy feleszmélés nélkül menjen előre. És, következésképpen, a filozófiának nem eszméletnek, nem Besinnennek kell lennie, ahogy minket gondolkodni tanítottak, – az eszmélet mindenféle filozófia vége, – hanem merész készséggel előre menni, semmivel nem számolva, és semmire nem eszmélve. Ezért mondja az isteni Plátón: panta gar tolméon – mindent merni kell, nem félve, tette hozzá, szegyetelen hűrünket keltik. Ezért hagyta ránk Plótinosz is végrendeletként: agón megisztoosz kai eszkhatoosz taisz pszükhaisz prokeitai – nagy és végső küzdelem vár a lelkekre. A filozófia – nem Besinnen, hanem harc. És ennek a harcnak nincs és nem is lesz vége. Is-ten Országá, amint meg van írva, erőszakkal ragadtatik el.

### LXVII.

**TUDATTAL RENDELKEZŐ KÖVEK.** Spinoza azt hangoztatta, hogy ha a kő tudattal rendelkezne, akkor úgy tűnne neki, hogy szabadon esik a földre. Azonban Spinoza tévedett. Ha a kő tudattal rendelkezne, akkor meg lenne győződve arról, hogy minden létező kötermészet szükségszerűségének következtében esik. „Ebből az következik”, hogy a szükségszerűség eszméje csak a tudattal megáldott kövekben merülhetett fel és szilárdulhatott meg. És, mivel a szükségszerűség eszméje oly mély gyökeret vert az emberi lelkekben, hogy mindenki számára világelöttinek és mindennél előbb teremtettnak tűnik – nélküle pedig sem a lét, sem a gondolkodás nem lehetséges – így ebből szintén azt a következtetést kell levonni, hogy az emberek hatalmas, túlnyomó része – nem ember, ahogy tűnik, hanem tudattal rendelkező kő. És ez a többség, ezek a tudattal megáldott kövek, akiknek mindegy, viszont akik kőtudatuk törvényei szerint gondolkodnak, beszélnek és cselekszenek, éppen ők hozták létre azt a miliót, azt a környezetet, amelyben az egész emberiségnek élnie kell, azaz nemcsak a tudattal rendelkező és nem rendelkező köveknek, hanem az élő embereknek is. A többséggel nagyon nehéz harcolni, csaknem lehetetlen, különösen annak következtében, hogy a kövek jobban alkalmazkodtak a földi létezés körülményeihez és mindig könnyebben maradnak életben. Úgyhogy az embereknek kell alkalmazkodniuk és igazodniuk a kövekhez és igazságnak, sőt jónak azt kell tartaniuk, ami a kőtudatnak igazságnak és jónak tűnik. Úgy látszik, hogy Kant idézett elmékedéseit a Deus ex machináról, valamint a spinozai sub specie aeternitatis seu necessitatis-t is, mint ahogy minden eszménket a kényszerítő igazságról és a kényszerítő jószágról az élő embereknek a velük összekeveredett kőtudattal megáldottak sugallják.

## LXVIII.

DE SERVO ARBITRIO. Bár a hagyomány szerint Szókratész, amikor Platón első műveit olvasta, azt mondta: mennyi mindent hazudott össze ez az ifjú rólam, Platón mégis sok igazságot mondott el nekünk Szókratészről. Szókratész védőbeszédének módját és tartalmát szerintem helyesen közvetítette az Apológiában. Szókratész bizonyára megmondta bírónak, hogy elfogadja ítéletüket. Nyilvánvalóan démona óhaja szerint arra kényszerült, hogy engedelmeskedjen az ítéletnek, melyet igazságtalannak és felháborítóknak tartott, nem látszólag, hanem lélekben kellett engedelmeskednie. És mindazonáltal, ha Szókratész engedelmeskedett is, ez bennünket egy cseppet sem kötelez engedelmességre. Ránk marad a jog – ki tudja? – még annak lehetősége is, hogy Szókratészt a sors hatalmából kiragadjuk mindannak ellenére, amit mondott, sőt óhaja ellenére is. Akarata ellenére kiszakítani őt az athéniek kezéből. És ha mi (vagy nem mi, hanem valaki, aki erősebb nálunk) erővel kitépné: vajon ez azt fogja jelenteni, hogy megfosztottuk az „akarat szabadságától”? Mintha megfosztottuk volna: megkérdése nélkül, akarata ellenére téptük ki. És mégsem vettük el tőle az „akaratot” – visszaadtuk neki... Sapientia sat vagy még tovább kell magyarázni? Hogyha nem elég – hozzáfűzöm: Luther minden tanítása a servo arbitrioról, Kálviné az eleve elrendelésről, sőt még Spinozáé is a „szükségyszerűségről” csak arra ment ki, hogy elűzzék Szókratésztől démonát, amely azt sugalmazta neki, hogy a sorsnak nem félelemből, hanem a lelkiismeret miatt kell engedelmeskedni. Arisztotelésznek, természetesen, igaza van, mikor azt állítja, hogy a szükségyszerűség nem hallgat a meggyőzésekre. De vajon ebből az következik-e, hogy a szükségyszerűséget teljes szívből és lélekből kell szeretni, és a lelkiismeret miatt alá kell vetnie magát? Ha a félelem miatt – úgy más a helyzet, de a lelkiismeret mindig ellene lesz mindenféle kényszernek. És „lelkiismeretünk”, az a lelkiismeret, mely „meghódolni” és „beletörődni” tanít, csupán maszkírozott és külsejét megváltoztatott félelem. Úgyhogy ha sikerül elűldöznünk Szókratésztől démonát, ha mi (vagy megint csak: nem mi, az ilyen feladat meghaladja képességeinket) erővel kiragadjuk őt a „történelem” kezéből és hatalmából, csupán visszadjuk a szabadságot neki, melyet élő ember, lelke mélyén (abban a mélységben, amelyig „lelkiismeretünk” fénye és minden fényünk soha nem jut el és ahol a démonok hatalma megszűnik) a világon mindennél többre értékkel és mindennél jobban szeret – még akkor is értékkel és szeret, mikor mindenki füle hallatára önkénynek, szeszélynek, kapzsiságnak bélyegzi meg.

**GABRIEL MARCEL**

**AZ ONTOLÓGIAI MISZTÉRIUM TÉTELEZÉSE  
ÉS KONKRÉT MEGKÖZELÍTÉSEI**

Fordította: Dékány András

A fordítást az eredetivel egybevetette: Szénási Éva

**Gabriel Marcel** 1889-ben született Párizsban. Egyetemi tanulmányait 1906 és 1910 között végezte a Sorbonne-on. 1912-ben tanárként helyezkedik el Vendôme-ban, de csakhamar visszaköltözik Párizsba. Bergson előadásait hallgatja a Collège de France-ban. Az első világháborúban a francia Vöröskeresztnél teljesített szolgálatot, illetve katonának behívott tanárokat helyettesített a párizsi Condorcet gimnáziumban. 1919 és 1922 között ismét vidéken tanított, majd Párizsba visszatérve különböző kiadóknál vállalt állást. 1929-ben katolikus hitre tért. A második világháború idején először Párizsban, majd Montpellier-ben tanított. Gyakran vonult vissza ekkor vásárolt vidéki birtokára. 1952-ben a Francia Akadémia tagjává választották. A második világháború után előadókörutakon vett részt, melyek során szinte az egész világot bejárta. 1973-ban halt meg Párizsban.

#### **Főbb művei:**

Journal métaphysique (1927)

Être et Avoir (1935)

Homo viator (1945)

Le Mystère de l'Être (1951)

Les Hommes contre l'humain (1951)

L'Homme problématique (1955)

Présence et Immortalité (1959)

A cím, melyet eme elmélkedés számára választottam, nem áltatom magam, alkalmas a profánok megrémítésére de arra is, hogy kíméletlenül támadja a filozófusokat. Ez utóbbiaknak ugyanis szokásuk a misztériumot átengedni a teológusoknak egyrészt, akár a misztika, akár az okkultizmus vulgarizátorainak, mint Maeterlinck, másrészt. Nyilvánvaló egyébként, hogy az *ontológiai* szó le van járátva az idealizmuson nevelkedett filozófusok szemében, és, hogy csak a leghatározatlanabb jelentése van a nemfilozófusok számára. Ami a skolasztikus tanításokkal átítatott gondolkodókat illeti, számukra az *ontológiai* szó ismerősen cseng ugyan, másrészt azonban a misztérium nevet szinte mindig a kinyilatkoztatott misztériumoknak tartják fenn.

Teljesen tudatában vagyok tehát az ellenállásoknak amelyekbe szükségképpen bele fogok ütközni és a szemrehányásoknak, amelyeknek ki fogom magam tenni. Mégis azt kell mondanom, hogy egyedül a kérdéses terminológia látszik számomra adekvátnak ama észrevételek összessége számára, melyeket vázolni fogok, és amelyek fontossága centrális az én szememben. Ha van itt néhány olvasója a *Metafizikai napló*-mnak, akkor minden nehézség nélkül megállapítják majd, hogy az alapvető tézisek melyeket kifejtetek, annak az egész filozófiai és szellemi fejlődésnek az eredménye, amely a *Naplón* keresztül folytatódik.

Ahelyett, hogy rögtön elvont definíciókból és dialektikus érvelésekből indulnék ki, melyek alkalmasak arra, hogy hallgatóimat egycsapásra elbátortalanítsák, kezdetben inkább egyfajta globális és intuitív jellemzését szeretném nyújtani annak, hogy milyen az ember, akiből az ontológiai érzék, a lét érzéke hiányzik, vagy pontosabban, aki elvesztette birtoklásának tudatát. Általában véve a modern ember ilyen, és ha az ontológiai érzék még működik benne, akkor titokban, homályos áramlatként. Kíváncsi vagyok, hogy az eddig műveltnél finomabb és mélyebb pszichoanalízisnek nem sikerülne-e feltárnia azokat a morbid következményeket, melyeket ennek az érzéknek, ennek a félreismeret igénynek az elfojtása idéz elő.

Napjainkat számomra az látszik jellemezni, amit kétségtelenül a funkció-fogalom *kizökkenésének* lehetne nevezni; a funkció szót itt egészen általános jelentésében veszem, abban, mely egyidejűleg foglalja magában a vitális funkciókat és a szociális funkciókat.

Az egyén úgy igyekszik feltűnni önmaga előtt és feltűnni mások előtt is, mint egyszerű funkcióköteg. Rendkívül mély és olyan történelmi okoknál fogva, melyeket két-

séghívül még csak részben ragadunk meg, az egyén oda jutott, hogy önmagát egyre inkább mint halmazát kezelje olyan funkcióknak, melyek hierarchiája problematikusnak, mindenesetre mint a legellentétebb interpretációknak alávetett jelenik meg előtte.

Vitális funkciók legelőször; alig kell jelezni azt a szerepet, melyet ebben a leegyszerűsítésben a történelmi materializmus játszhatott egyrészt, a freudizmus másrészt.

Szociális funkciók másrészt; fogyasztói funkció, termelő funkció, állampolgár funkció stb.

A kettő között persze elméletileg van hely a pszichológiai funkciók számára is. Ám rögtön látjuk, hogy a sajátosan pszichológiai funkciókat mindig vagy a vitális funkciókkal, vagy a szociális funkciókkal összefüggésben igyekeznek majd interpretálni, és hogy az autonómiájuk törekény, sajátosságuk vitatott lesz. Ebben az értelemben Comte, akit egyébként támogatott teljes értetlensége a pszichológiai valóság iránt, egyfajta jövőbelátásról tett bizonyosságot, amikor megtagadta, hogy helyet jelöljön ki a pszichológiának a tudományok osztályozásában.

Még teljesen elvontak vagyunk itt; ám a legkonkrétabb tapasztalathoz való átmenet rendkívül könnyen valósul meg ezen a területen.

Gyakran megtörténik velem, hogy egyfajta aggodással kérdezem magamtól, milyen lehet az élete vagy a belső valósága ennek a metróalkalmazottnak például; az emberé, aki kinyitja az ajtókat vagy azé, aki a jegyeket kilyukasztja. El kell ismerni, hogy egyidejűleg benne és rajta kívül minden közreműködik abban, hogy meghatározzák ennek az embernek és ezeknek a funkcióknak az azonosítását, nem csupán az alkalmazotti vagy szakszervezeti vagy választói funkciójáról beszélek, hanem beszélek a vitális funkcióiról is. Az alapjában véve meglehetősen szörnyű *időbeosztás* kifejezés találja meg itt a teljes alkalmazását. Ennyi órát szentelnek ilyen meg ilyen funkcióknak. Az alvás is funkció, melyet teljesíteniünk kell, hogy más funkciókat teljesíthessünk. És ugyanígy van a szabadidővel, a pihenéssel is. Tökéletesen el tudjuk képzelni, hogy egy közegészségügyi szakértő kijelenti, hogy egy embernek ennyi meg ennyi óra szórakozásra van szüksége hetenként. Olyan organikus-pszichikai funkció van itt, melyet éppúgy nem lehet elhanyagolni teszem azt, mint a szexuális funkciókat például. Felesleges folytatni, ez a vázlat is elég. Egyfajta vitális táblázat fogalmának körvonalazódását látjuk itt, melynek a részletei természetesen változnak az országok, az éghajlatok, a foglalkozások stb. szerint. Ám ami számít az az, hogy van egy ilyen táblázat.

Kétségtelenül rendetlenségi, romlási elvek is megnyilvánulhatnak: a baleset az összes formájában, a betegség. Nagyon jól elképzeljük ekkor, s ez az, ami gyakran megtörténik Amerikában és azt hiszem, Oroszországban is, hogy az egyént ismétlődő ellenőrzéseknek vetik alá mint egy órát. A klinika úgy jelenik meg itt mint felülvizsgáló központ és mint javítóműhely. És még mindig a funkcionálásnak erről az álláspontjáról tekintenek olyan lényeges problémákat, mint a *birth control* problémája.

Ami pedig a halált illeti, úgy jelenik meg itt objektív és funkcionális szempontból, mint használaton kívül helyezés, mint lesüllyedés a használhatatlanba, mint merő *huladék*.

Aligha szükséges hangsúlyozni a fojtogatóan szomorú benyomást amelyet egy ily módon a funkcióra összpontosult világ kelt. Megelégszem azzal, hogy felidézem itt a nyugdíja lesújtó képét és ama egészen szorosan hozzátartozó városi vasárnapokét is, amikor a sétálók pontosan azt az érzést keltik, hogy az élet nyugdíjasai. Egy ilyen világban a toleranciának melyben a nyugdíjas részesül van valami nevetséges és vészjósló jellege.

Ám nem csupán e látvány szomorúsága van jelen a néző számára; hanem jelen van az a lappangó, tűrhetetlen rossz közérzet is, melyet az az ember él át, aki arra redukálva látja magát élni, mintha ténylegesen összekeveredne a funkcióival; s ez a rossz közérzet elégséges annak kimutatásához, hogy olyan tévedés vagy kegyetlen értelmezésbeli hiba van itt, melyet egy mind embertelenebb társadalmi rend és egy ugyancsak embertelen filozófia (mely ha eleve megalkotta, szolgáiban alkalmazkodott utána e rendhez) egyaránt igyekezett védtelen elmékben meggyökereztetni.

Alkalmam volt leírni, hogy a teli és az üres megkülönböztetése, feltéve, hogy metafizikai és nem fizikai értelmében vesszük, alapvetőbbnek tűnik nekem, mint az egy és a sok megkülönböztetése. Ez a megjegyzés itt kapja meg egész jelentőségét. Az élet a kétségbeesésnek van kitéve a funkció fogalmára összpontosult világban, a kétségbeesésbe torkollik, mert valójában ez a világ üres, üresen cseng; ha ellenáll is a kétségbeesésnek, akkor kizárólag abban a mértékben, amelyben bizonyos titkos hatalmak működnek e létezés belsejében és e létezés érdekében, melyeket képtelen gondolni vagy felismerni. Csakhogy ez az alapvető vakság elkerülhetetlenül csökkenteni törekszik e hatalmak lehetséges tevékenységét és végülis megfosztani őket támaszpontjuktól.

Megjegyezném egyrészt, hogy e világ tömve van problémákkal, másrészt, hogy áthatja az akarat, hogy ne hagyjon semmiféle teret a misztériumnak. Fenntartom magamnak a jogot, hogy hamarosan szakmailag pontosítsam e szememben alapvető megkülönböztetés értelmét a probléma és a misztérium között. Pillanatnyilag annak jelzésére szorítkozom, hogy a misztérium kiküszöbölése vagy a próbálkozás a kiküszöbölésére annyit jelent, mint kijátszani a funkcionalizált világban, amelyről beszéltünk, a létezés folyamatát megszakító eseményekkel – a születés, a szerelem, a halál – szemben a *teljesen természetesnek* azt a pszichológiai és pszeudo-tudományos kategóriáját, mely külön tanulmányt érdemelne. Őszintén szólva ez csak egy degradált racionalizmus maradványa, amely számára az ok az okozatot magyarázza, vagyis teljesen számot ad róla. Az ilyen típusú világban viszont végtelen sok probléma van, mivel nem ismerjük részleteiben az okokat és mivel tehát végtelen sok vizsgálódás lehetséges. Ezen elméleti problémákon kívül vannak technikai problémák is, melyek szintén megszámlálhatatlanok és ahhoz a kérdéshez kötődnek, hogy a különböző vitális és szociális funkciók vajon hogyan képesek, miután lehelyezés után leltárba vettük őket, veszteség nélkül egymásért működni. Elméleti problémák és technikai problémák között egyébként szigorú az összefüggés, mert az elméleti problémák meghatározott technikákhoz tartoznak és megfordítva, a technikai problémákat csak ott lehet megoldani, ahol egy bizonyos elméleti tudást előzőleg már megalkottak.

Egy ilyen világban az ontológiai igény, a létigény pontosan abban a mértékben gyöngül meg egyrészt, amelyben a személyiség részekre darabolódik, másrészt amilyen mértékben a *teljesen természetes* kategóriája győzedelmeskedik és következőképpen elhal az, amit talán rácsodálkozási képességeknek kellene nevezni. Ez a szó, sietve jelentem ki, nem jó; a mi nyelvünkben nincs meg egészen a megfelelője a *wunder* és *wonder* szavaknak, melyek a vitális körforgás-féle lehetőségét biztosítják a rácsodálkozás és a csoda között.

Ám végülis nem tudunk-e most már közvetlenül is rátérni erre az ontológiai igényre és nem próbálhatjuk-e meg körülfogni? Valójában ez nem lehetséges, tartok tőke, csak egy bizonyos pontig. Mély okoknál fogva, melyek csak fokozatosan tűnnek majd elő, gyanítom, hogy ez az igény azt az egyedi jellegzetességet mutatja, hogy sohasem lehet teljesen átlátszó önmagának.

Ha ezt hamisítás nélkül igyekszünk lefordítani, akkor nagyjából ezt leszünk kénytelenek mondani:

Kell hogy legyen – vagy kellene hogy legyen – a lét, hogy ne redukálódjon minden egymást követő és *összefüggéstelen* – ez utóbbi szó lényeges – látszatok játékára (vagy Shakespeare szavaival élve – egy bolond által mesélt történetre); mohón vágyom arra, hogy valamilyen módon részt vegyek ebben a létben, ebben a valóságban – s talán ez az igény, bármilyen kezdetleges is, már részvétel valamilyen fokon.

Hasonló igény van, jegyezzük meg, már a legradikálisabb pesszimizmus mélyén is. A pesszimizmusnak csak akkor van értelme, ha ezt jelenti: nyilván kellene, hogy legyen a lét: a lét mégsincs – s én magam, aki ezt a megállapítást teszem, következőképpen nem vagyok semmi.

Ami a pontosabb meghatározását illeti annak, amit e szó: a lét, jelent, állapodjunk meg abban, hogy ez rendkívül nehéz. Javasolnám csupán e megközelítési módot: a lét az, ami ellenáll – vagy az lenne, ami ellenállna – a tapasztalat adottságaira vonatkozó kimerítő elemzésnek, amely megpróbálná lépésről lépésre belső vagy jelentéssel bíró értéktől mindikább megfosztott elemekre redukálni őket (ilyen jellegű elemzés az, ami Freud elméleti műveiben zajlik például).

Amikor a *Város*-ban a pesszimista Besme kijelenti, hogy nincs semmi, akkor pontosan azt akarja mondani, hogy semmilyen tapasztalat sem áll ellen ennek a tapasztalatnak, ennek a próbának. Mindig tehát a halál körül, melyet pontosan e végső semmi közszemlére bocsátásának, nyilvánvalóságának tekintenek, forog ez a fajta fonák apologetika, amit az abszolút pesszimizmus jelent.

Olyan filozófia, mely megtagadja, hogy magára vállalja az ontológiai igényt, mégis lehetséges: sőt, erre a tartózkodásra törekedett a modern gondolkodás a maga egészében. De meg kell itt különböztetni két magatartást, melyet időnként hajlamosak vagyunk összekeverni: az egyik a fenntartás melletti szisztematikus kitarásban áll, ez az agnosztikus magatartás az összes formájában; a másik sokkal merészebb, bátrabb, koherensebb, egy elavult dogmatizmus kifejezését igyekszik látni az ontológiai igényben, amelynek az idealista kritika egyszer s mindenkorra igazságot szolgáltatott.



Az első magatartásnak kizárólag negatív értelme van a szememben, valójában csak az értelem bizonyos politikájának felel meg: „*A kérdést nem tesszük fel.*”

A második, ellenkezőleg, a gondolkodás pozitív elméletére kíván támaszkodni. Lehetetlen egy ilyen filozófiát részletesen bírálni; megjegyezném csupán, hogy egy önmaga felismerését is tagadó realizmusra vagy inkább az érvényesnek egy olyan monizmusára látszik törekedni szerintem, mely ignorálja a személyest minden formájában, ignorálja a tragikust, tagadja a transzcendenst és megpróbálja a lényegi jegyeit félreismerő karikatúraszerű kifejezésekre redukálni. Megjegyezném még, hogy azáltal, hogy egy ilyen filozófia folytonosan a verifikáló tevékenységre helyezi a hangsúlyt, odajut, hogy ignorálja azt a *jelenlétet*, azt a belső megvalósulását a *jelenlétnek* a szeretet belsőjében, mely végtelenül transzcendál minden elképzelhető verifikációt, mivel hatását egy minden gondolható közvetítéssel túl elhelyezkedő közvetlenül belül fejtí ki. Ez némiképp tisztázódik majd a következőkben.

Úgy vélem tehát, ami engem illet, hogy az ontológiai igényt önkényes, diktatorikus, a szellemi életet magánál a gyökerénél megcsonkító aktussal lehet csak hallgatásra ítélni. De annyi bizonyos, hogy ez az aktus lehetséges, – létezésünk körülményei olyanok, hogy reálisan hihetjük: az aktust véghezvisszük; és az, amit nem szabad elfelejteni.

Ezek az első reflexiók az ontológiai igényről, miközben kidomborítják meghatározatlanságát, egy lényeges paradoxont engednek láttatni; ennek az igénynek a megfogalmazása először is problémák labirintusába sodor engem: van-e a lét? Mi a lét? Ám nem irányíthatom a gondolkodásomat e problémákra anélkül, hogy újabb szakadékok ne látnék nyílni a lábam alatt: én, aki a létről kérdezősködöm, biztos lehetek-e abban, hogy létezem?

Eközben nekem, aki megfogalmazom e *problémát*, képesnek kellene lennem arra, hogy *kívül* – legyen az *alatta* vagy *felette* – tartsam magam ezen a problémán, amelyet megfogalmazok. A valóságban világos, hogy ez nincs így, a reflexió azt mutatja nekem, hogy ez a probléma egyfajta elkerülhetetlenséggel önzni el ezt az elméletileg megőrzött proscéniumot. Fikció az, amivel a hagyományos idealizmus megpróbál a lét megszűnésén egy tudatot fenntartani, mely a létet tételezi vagy tagadja.

Nem menthetem fel magamat az alól, hogy ne tegyem fel a kérdést magamnak is ugyanakkor: ki vagyok én, aki a létről kérdezek? Milyen jogom van arra, hogy ezekbe a vizsgálódásokba fogjak? Ha nem létezem, akkor hogyan remélem azt, hogy látom, amint befejeződik? Még ha el is fogadom, hogy létezem, hogyan lehetek biztos benne, hogy vagyok?

Ellentétben a gondolattal melynek természeteszerűleg jelentkeznie kell itt, úgy gondolom, hogy ezen a szinten a *cogito* semmilyen segítséget sem jelent nekünk. Bármit gondolt is Descartes, amikor egy kétségbevonhatatlan birtokába helyez bennünket, akkor ez a kétségbevonhatatlan csak egy ismeretleméleti szubjektumra, mint egy objektív megismerés szervére vonatkozik. A *cogito*, írtam másutt, az érvényes küszöbét védi, ez minden; ennek bizonyítéka a *je-re* (*én*) vonatkozó meghatározatlanságban van. *A je suis* (vagyok) úgy tűnik nekem, hogy felbonthatatlan egésznek mutatkozik.

Marad még egy ellenvetés: a két dolog közül csak az egyik lehetséges, fogják majd mondani: a *mi vagyok én?* kérdéssel célbavett lét vagy a megismerés szubjektumára vonatkozik, ám ebben az esetben pontosan a cogito szintjén vagyunk; vagy pedig amit ön az ontológiai igénynek nevez, az csak a legszélső csúcsa – ha nem a félrevezető transzponálása – egy tisztán vitális igénynek, amellyel a metafizikusnak nem kell tüzetesen foglalkoznia.

Ám a tévedés először is nem abban áll-e itt, hogy a *suis-je* (vagyok-e) kérdést önkényesen elvágjuk a maga egészében vett ontológiai „problémától”? Valójában mindkettőt csak egyidejűleg lehet elővenni és tárgyalni. Ám ugyanígy, mint hamarosan látni fogjuk, valamilyen módon megszüntetik magukat *mint problémát*.

Hozzá kell tenni, hogy a kartézianus tételezés valójában nem választható el egy olyan dualizmustól, melyet a magam részéről habozás nélkül vetnék el. Az ontológiai probléma létezése azt jelenti, hogy a lét totalitásáról és önmagamról mint totalitásról folyik a kérdezősködés.

Ráadásul és egyébként korrelatívan megengedhető a gondolkodás arról, hogy pontosan az intellektuálisnak és a vitálisnak ezt a szétválasztását, a vitális önkényes leértékelésével vagy önkényes dicsőítésével mely belőle következik, nem kell-e elutasítanunk. Nem tagadható persze, hogy jogosan különböztetünk meg szférákat egy olyan élőlény egységén belül, mely gondolkodik és *önmaga elgondolására* törekszik; ám az ontológiai probléma csak ezeken a megkülönböztetéseken túl és ennek a legátfogóbb egységében vett lény számára létezik.

Ha úrrá akarunk lenni a helyzet fölött, amelyhez gondolkodásunknak ezen a pontján eljutottunk, akkor megállapítjuk, hogy egy bizonyos lendülettel állunk szemben egy állítás felé, mely végső soron mint nem állítható jelenik meg; mivel csak magából ebből az állításból kiindulva ítélem meg magam a megfogalmazására illetékesnek.

Figyeljük meg, hogy ez a helyzet nem jelentkezhet ott, ahol effektíve egy megoldandó problémával találom magam szembe; ebben az esetben valójában adottságokkal dolgozom, ám ugyanakkor minden úgy történik, minden felhatalmaz arra, hogy úgy járjak el, mintha nem kellene törődnöm ezzel a munkában lévő énnel, mintha ez nem jönne számításba. Előfeltevés az én és semmi több.

Itt az, amit a kérdés ontológiai státuszának neveznék, ellenkezőleg, döntő jelentőségre tesz szert. Másrészt amíg magára a reflexióra kényszerülök, addig úgy tűnik, hogy vég nélküli regresszióba bonyolódok. Csakhogy magánál a ténynél fogva, hogy lehetetlennek tartom ennek a regresszióknak véget tulajdonítani, máris túlhaladom valamilyen módon, elismerem, hogy e regresszív folyamat belül marad egy olyan állításon, amelyet *átélek inkább semmin ki mondom*: miközben ki mondom, széttördelem, felaprózom, az elárulására készülök.

Azt mondhatnánk, egy elkerülhetetlenül megközelítő nyelven, hogy a létről való kérdezősködésem olyan állítást előfeltételez, amelyben valamiképpen passzívan viselkedem, *s amelynek inkább a székhelye, semmint a szubjektuma vagyok*. Ám ez csak korlát, melyet ellentmondás nélkül nem realizálhatok. Töreksem tehát egy szubjektum-valósággal rendelkező részvétel felé; ez a részvétel meghatározásánál fogva nem

lehet gondolati tárgy; nem szolgálhat megoldásként, hanem a problémák világán túl szerepel: a részvétel meta-problematikai.

Megfordítva azt láthatjuk, hogyha egy meta-problematikait képesek vagyunk állítani, akkor csak úgy mint ami transzcendálja egy szubjektum (mely a létet állítja) és a lét (*amennyiben e szubjektum állítja*) ellentétét – és úgy mint ami megalapozza valamilyen módon ezt az ellentétet. Egy meta-problematikai tételezése a lét primátusának gondolasát jelenti a megismeréssel szemben (nem az állított létét, hanem inkább a magát állító létét), ez annak elismerése, hogy a lét magában foglalja a megismerést, hogy valamiképpen belső benne, bizonyos értelemben hasonló módon ahhoz, ahogyan Paul Claudel törekedett meghatározni az *Ars poetica*-jában. Ebből a szempontból, szemben azzal, amit az ismeretelmélet hiábavalóan igyekszik állítani, igenis van misztériuma a megismerésnek; a megismerés egy olyan részvételi módba kapaszkodik, amelyről semmilyen ismeretelmélet sem remélheti hogy számot adhat, mivel ő maga feltételezi.

Azon a ponton ahol vagyunk, pontosíthatóvá válik a probléma és misztérium közötti megkülönböztetés: a misztérium olyan probléma, mely hatalmába keríti a saját adottságait, mely előzőnli őket és meghaladja magát ezáltal mint egyszerű problémát. Egy sor példa fogja lehetővé tenni nekünk, hogy megragadható tartalmat tulajdonítsunk e meghatározásnak.

Nyilvánvaló, hogy misztériuma van a lélek és a test egységének: az oszthatatlan egység, mely mindig inadekvát módon fejeződik ki az ilyen formulákban: *testem van*, felhasználom a *testem*, érzem a *testem* stb. kívül van minden elemzésen és semmiképpen sem rekonstituálható szintetikus módon nála logikailag előbbi elemekből kiindulva; az egység nem csupán adott, hanem azt mondanám, hogy *adó* annak az értelmében véve, amit a magamnak magamban való jelenlétnek hívnék, jelenlétnek, amelynek az öntudat aktusa végülis csak a nem megfelelő szimbolikus kifejezése.

Látjuk azonnal, hogy nem szabad reménykednünk demarkációs vonal húzásában a probléma és a misztérium között. Mert a reflexió elé helyezett misztérium elkerülhetetlenül problémává kezd degradálódni. Különösen nyilvánvaló ez a rossz, a baj problémájánál.

Csakugyan, szinte elkerülhetetlenül hajlamos vagyok a rosszat rendetlenségnek tekinteni melyet kívülről szemlélek és amelynek igyekszem kibogozni az okait vagy a létokát, – vagy a titkos rendeltetését. Hogyan működik „ez a gépezet” ennyire hibásan? Vagy ez a fogyatékos, mely látszólagos, a látásmódomhoz tartozik, amely ezúttal valószínűleg is fogyatékos? Ez utóbbi esetben bennem uralkodna az igazi rendetlenség, de ez a rendetlenség objektív maradna az őt feltáró vagy megállapító gondolkodással szemben. Ám a pusztán megállapított vagy kívülről szemlélt rossz nem az elszennvedett rossz többé; egyszerűen megszűnik a rossznak lenni. Valójában csak abban a mértékben ragadom meg mint rosszat amelyben *elér engem*, azaz, amelyben *belekeveredem*, abban az értelemben, ahogyan egy ügybe keveredik az ember; ez a belekeveredés az, amely alapvető itt, s igazolhatatlan fikcióval vonatkoztathatók csak el tőle, mert úgy teszek ugyanakkor, mintha Isten lennék, egy szemlélődő Isten.

Világosan látjuk itt a bennem és az előttem közötti megkülönböztetés megszűnését; a megkülönböztetés egy redukáló reflexió: egy másodfokú reflexió csapásai alatt szűnik meg.

Ám magától értetődik, hogy a szeretetben látjuk leginkább eltűnni a határt a *bennem* és az *előttem* között; – talán még azt is kimutathatnánk, hogy valójában a meta-problematikai szférája egybeesik a szeretet szférájával, és hogy egy olyan misztérium mint a léleké és a testé, nem ragadható meg csak a szeretetből kiindulva, és valamiképpen ki is fejezi azt.

Elkerülhetetlen egyébként, hogy egy önmagát nem reflektált reflexió, amikor neki-támad a szeretetnek, akkor e meta-problematikai feloldására, olyan absztrakt mozzanatok függvényében történő interpretálására törekszik, mint amilyen az életakarát, a hatalom akarása, a libido stb.; másrészt a problémák szférája azonos lévén az érvényes szférájával, rendkívül nehéz – sőt lehetetlen – cáfolni ezeket az interpretációkat anélkül, hogy ne egy különböző terepre helyezkednénk, ahol őszintén szólva elvesztik az értelmüket. Ugyanakkor biztosítva vagyok róla, garantálva van számomra – s ez a bizonyosság védőköpenyként borul rám –, hogy amennyiben valóságosan szeretek, annyiban nem kell nyugtalankodnom e lebecsülő leegyszerűsítések miatt.

Azt fogják kérdezni: mi tehát a valóságos szeretet kritériuma? Azt kell felelni, hogy kritériumrendszer az objektum vagy a problematizálható szférájában van csak, de már messziről észrevevük azt a kimagasló értéket, amit ontológiai szempontból a hűségnek kell tulajdonítani.

Íme egy közvetlenebb, sajátosabb másik példa, mely alkalmasnak tűnik számomra egy misztérium és egy probléma közötti különbség megvilágítására.

Egy találkozásnak mély, végtelen hatása van az ön életére. Mindegyikünknek lehetett tapasztalata arról, mit jelent időnként egy találkozás szellemi szempontból – s mégis ez olyasmi, amit a filozófusok egyöntetűen ignoráltak vagy megvetettek, kétségkívül azért, mert a találkozás csak a személyt mint személyt érdekli, nem általánosítható, nem érinti a gondolkodó létét általában.

Nyilvánvaló, hogy egy ilyen találkozás minden alkalommal, ha úgy tetszik problémát tételez: ám azt is nagyon határozottan látjuk, hogy e probléma megoldása alatta marad a kérdésnek, mely egyedül számít. Mondják csak nekem például: „azért találkozott ezzel a személlyel ezen a helyen, mert ő is ugyanazokat a tájakat szereti, mint ön, vagy mert egészsége miatt neki is ugyanazt a kezelést kell elszenvednie, mint önnek”, rögtön látjuk, hogy a válasz nem létezik. Egy csomó ember van Firenzében vagy Engedine-ben ugyanakkor, amikor én, akiről feltehető, hogy osztják az ízlésem; a fürdővárosban, ahol magamat kezeltetem, tekintélyes számú beteg szenved ugyanabban a bántalomban mint én. Ám a feltételezett azonossága ennek az ízlésnek vagy ennek a bántalomnak nem hoz közelebb bennünket egymáshoz a szó valódi értelmében, nincs kapcsolatban azzal a belső, a maga nemében egyetlen affinitással, amelyről itt szó van. Másrészt áthágnánk ennek az érvényes okoskodásnak a határait, ha magát ezt az affinitást mint okot kezelnénk és azt mondanánk: „éppen ez az, ami a találkozásunkat meghatározta”.

Ettől kezdve misztériummal, vagyis egy olyan valósággal állok szemben, melynek gyökerei túlnyúlnak azon, ami tulajdonképpen problematikai. Megkerüljük-e a nehézséget azzal, hogy kijelentjük: mindent egybevetve ez csak szerencsés véletlen, egy egybeesés? Rögtön tiltakozás indul meg önmagam mélyéről eme üres formula, olyan valaminek eme hatástalan tagadása ellen, amit önmagam központjával értek meg. De még itt is a misztériumnak mint olyan problémának az eredeti definícióját találjuk meg újra, amely hatalmába keríti saját adottságait: én, aki a találkozás értelméről és a lehetőségéről kérdezősködöm, nem helyezhetem magam rajta kívülre vagy szembe vele, valamiképpen belül vagyok a találkozáson, tartalmaz és magában foglal engem – még ha én nem is foglalom magamban őt. Tehát csak egyfajta tagadás vagy árulás az, amivel mondhatom: „Végülis előfordulhatott volna, hogy ez nem történik meg, én mégis az maradtam volna aki voltam, az, ami most is vagyok”, s azt sem szabad mondanom: úgy változtatott meg engem, mint egy külső ok. Nem, belülről bontakoztatott engem, mint önmagam belső elve működött velem szemben.

Csak hogy ezt igen nehéz megragadnunk anélkül, hogy el ne torzítanánk. Elkerülhetetlenül kísértésbe esem, hogy reagáljak a találkozás e belső érzésére, kísértésbe magánál a becsületességemnél fogva és mert bizonyos szempontból önmagamnak a legjobb, mindenestre a legbiztosabb részének kell tartanom.

E magyarázatok őszintén szólva azt kockáztatják, hogy közvetve megerősítenek hallgatóim elméjében egy előzetes ellenvetést, melyet a lehető leghatározottabban kell felvetni itt.

Ez a metaproblematikai – fogják majd mondani –, mégiscsak egy gondolati tartalom; hogy-hogy nem kérdezek rá ekkor a létezési módra, mely hozzátartozik? Ki biztosít bennünket erről a létezésről? Nem a legnagyobb mértékben problematikai ő maga is?

A válaszom a lehető legkategorikusabb lesz itt: gondolni vagy pontosabban állítani a metaproblematikait azt jelenti, hogy mint kétségtelenül valóságot, mint olyan valamit állítom, amelyben nem kételkedhetem ellentmondás nélkül. Olyan övezetben vagyunk itt, ahol már nem lehetséges szétválasztani a fogalmat magát és a bizonyosságot vagy a bizonyossági indexet, amely megilleti. Mivel ez a fogalom a bizonyosság, ezért önmagának a biztosítéka, s ebben a mértékben más és több is mint fogalom. Ám az ellenvetésben szereplő *gondolati tartalom* szó a lehető legfélrevezetőbb. Mert egy tartalom mindennek ellenére bizonyos kivonata a tapasztalatnak; miközben mi csak olyan eljárással emelkedhetünk fel a meta-problematikához vagy inkább a misztériumhoz, amely megszabadít vagy elold bennünket a tapasztalattól. *Valóságos* megszabadítás; *valóságos* eloldás, egyáltalán nem absztrakció, azaz fikció mint olyan.

S itt az áhítattal állunk szemben, mert az áhítatban és egyedül csak benne valósul meg ez a felszabadulás. A magam részéről meg vagyok győződve arról, hogy nem lehet ontológia, vagyis nem lehetséges az ontológiai misztérium megértése akármilyen fokon is, csak egy olyan lény számára, aki képes arra, hogy áhítatba merüljön – s ezzel tanúskodjon arról, hogy nem csupán egyszerű élőlény, egy teremtmény, aki ki van szolgáltatva az életének anélkül, hogy hatalma lenne felette.

Meg kell jegyezni, hogy az áhítat, mely igen kevésbé foglalkoztatta a tisztán csak filozófusokat, nagyon nehezen határozható meg – márcsak azért is, mert transzcendálja az állapot és a cselekvés dualizmusát, vagy pontosabban mert kibékíti magában ezt a két ellentétes oldalt. Főként a tevékenység az, amellyel összeszedem magam mint egységet: maga a szó jelzi ezt, ám ez az összeszedettség, ez a visszahódítás egy pihenés, egy szabadjára engedés jellegét ölti. *Szabadon engedés – pihenés* – anélkül, hogy bármiféleképp kiegészíthetném e kifejezéseket egy szóval, melyet pedig megkövetelnének. Az út megáll a küszöbnél...

Ráadásul a problematizáció, mint mindenütt, itt is bekövetkezik, és a pszichológus az, aki erőlködik ennek végrehajtásán. Csak éppen azt kell megjegyeznünk, hogy a pszichológus éppúgy nem képes felvilágosítani bennünket az áhítat metafizikai jelentőségéről, ahogyan nem képes a megismerés noetikus értékéről sem.

Az áhítat belsejében állást foglalok – vagy pontosabban képessé teszem magam az állásfoglalásra – az étellel szemben, kivonulok belőle valamilyen módon, ám egyáltalán nem mint a megismerés tiszta szubjektuma; *ebben a kivonulásban magammal viszem azt, ami vagyok és ami talán nincs meg az életben*. Megjelenik itt a távolság a létem és az étetem között. Nem vagyok az étetem; s ha képes vagyok megítélni – ám ezt nem tagadhatom radikális szkepticizmus nélkül, ami csak kétségbeesés –, akkor először is azzal a feltétellel, hogy az áhítatban minden lehetséges ítéleten és, tenném hozzá, képzeten túl csatlakozhatok önmagamhoz. Az áhítat kétségkívül az, ami a legkevésbé látványos a lélekben; nem valaminek a nézésében áll, hanem visszahódítás, belső rendbehozás, és helyénvaló lenne a kérdés, csupán mellékesen jegyzem meg, hogy vajon nem benne kellene-e látni az emlékezet ontológiai alapját, a hatékony és elképzelhetetlen egyesítő elvet, melyen az emlék lehetősége nyugszik. Az angol „to recollect one self” leleplező erejű itt.

Lehet hogy megkérdezik: az áhítat végülis nem keveredik-e össze az önmagához való visszatérés vagy inkább a *Für-sich-sein* ama dialektikus mozzanatával, mely a német idealizmus középpontjában áll?

Öszintén szólva nem hiszem. Az önmagához való visszatérés nem jelent magáértvaló létet és a szubjektum-objektum intelligibilis egységében való tükröződést. Ellenkezőleg, azzal a paradoxonnal állunk szemben mely maga az a misztérium, mondanám, hogy az én, amelybe visszatérek, ennyiben megszűnik önmagánál lenni. „Nem vagytok egyáltalán magatoknak”, Szent Pál e nagy mondása itt kapja meg a maga egyidejűleg ontológiai és lényegileg konkrét jelentését; ez fordítja le a legjobban azt a valóságot, amely körül jelenleg kóborolunk. E valóság, kérdezhetik, nem egy intuíció objektuma-e? Az amit ön áhítatnak hív, nem azonos-e azzal, amit mások intuíciónak neveznek?

Itt is úgy tűnik, hogy rendkívül óvatosnak kell lenni. Ha intuícióról lehet itt beszélni, akkor olyan intuícióról, amely nincs és nem lehet mint ilyen adva.

Minél centrálisabb egy intuíció, annál inkább kitölti annak a létnek a mélyét melyet megvilágít és pontosan annál kevésbé képes visszatérni önmagához és megérteni önmagát.

Ha ráadásul arra reflektálunk, hogy mi lehet a lét intuíciója, akkor azt látjuk, hogy az intuíció nem – nem lehet – alkalmas arra, hogy gyűjteményben szerepeljen, hogy mint tapasztalat vagy valamilyen *Erlebnis* lajstromozva legyen, mely utóbbi ellenkezőleg, mindig azt a jellegzetességet mutatja, hogy hol be lehet építve, hol el lehet szigetelve és mintegy felfedezhető lehet. Ennélfogva minden erőfeszítés, hogy újból emlékezetbe idézzük ezt az intuíciót, hogy elképzeljük magunknak, mondanám, csakis eredménytelen lehet. Ebben az értelemben a lét intuíciójáról beszélni nekünk azt jelenti, mintha arra invitálnának bennünket, hogy egy néma zongorán játszunk. Ez az intuíció nem jöhet létre teljes napvilágnál, méghozzá annál az egyszerű oknál fogva nem, hogy az igazat megvallva nem birtokoljuk őt.

Az egész előadásom legnehezebb pontjához érkezünk itt el, ahelyett, hogy az intuíció terminust használnánk, többet érne kijelenteni, hogy egy bizonyossághoz kell itt hozzászoknunk, melyen a gondolkodás, még a diszkurzív gondolkodás egész fejlődése is nyugszik; ettől kezdve csak megközelíthetjük őt, átalakító mozgással, vagyis egy második rejlexióval: azzal a reflexióval, mellyel azt tudakolom hogyan, milyen kezdőpontból kiindulva voltak lehetségesek egy első reflexió eljárásai, mely posztulálta ugyan az ontológiát, ám anélkül, hogy ezt tudta volna. Ez a második reflexió az áhítat, amennyiben képes magát gondolni.

Igen bosszantónak találom persze, hogy egy ennyire elvont nyelvet kell használnom itt, ahol alapjában véve nem egy ad usum philosophorum dialektikáról van szó, hanem arról, ami a legvitálisabb, s a legdrámaibb lehet, tenném hozzá, egy tudat ritmikus folyamatában, mely azért érzi magát, hogy visszanyerje önuralmát.

Ezt a drámai oldalt kell most megvilágítani.

Nyúljunk vissza ahhoz, amit majdnem az elején jeleztem: az ontológiai igény, a létigény képes önmagát megtagadni. Egy másik szinten: a lét és az élet nem esnek egybe; életem, s refrakció révén minden élet úgy jelenhet meg előttem mint ami örökre inadekvát valamivel, amit magamban hordok, ami szigorúan véve vagyok, ám amit a valóság mégis visszautasít és kizár. A kétségbeesés összes formája minden pillanatban és minden fokon lehetséges. Ezt az árulást, úgy tűnhet, hogy világunknak maga a struktúrája ajánlja nekünk, ha ugyan nem kényszeríti ránk. A halál látványa melyet e világ nyújt, bizonyos szempontból úgy tekinthető mint örökös ösztökélés a megtagadásra, az abszolút elpártolásra. Sőt, mondhatnánk, hogy az öngyilkosság állandó lehetősége ebben az értelemben talán a lényeges gyűjtőpontja minden autentikus metafizikai gondolkodásnak.

Egyeseket talán meglep, hogy eme absztrakt fejtegetés és teljes nyugalom közepette érzelmileg ennyire súlyos szavakat, divatos szavakat látnak megjelenni mint öngyilkosság vagy árulás. Nincs ebben semmi engedmény a szenzációhajhásznak. Továbbra is meg vagyok győződve arról, hogy csakis a drámában és a drámán keresztül ragadja meg és határozza meg magát in concreto a metafizikai gondolkodás. Jacques Maritain, egy vagy két éve Louvain-ben tartott előadásában *A keresztény filozófia problémájáról*, azt mondta: „Mi sem könnyebb egy filozófiának annál, minthogy tragikus legyen, csak saját emberi súlyára kell hagyatkoznia”, kétségtelen célzás egy

Heidegger spekulációmra. Ellenkezőleg, azt hiszem, hogy a filozófiát természetes hajlandósága olyan régiók felé tereli, ahol úgy tűnik nekem, hogy a tragikus egészen egyszerűen eltűnt, köddé vált az elvont gondolkodással való érintkezésben. S ezt látjuk igazolva sok mai idealistánál. Mivel nem vesznek tudomást a személyről és feláldozzák nem is tudom miféle ideális igazságnak, nem is tudom miféle tisztán belső, névtelen elvnek, képtelennek bizonyulnak arra, hogy megragadják az emberi élet ama tragikus adottságait, amelyekre utaltam, a betegséggel s mindazzal együtt ami a hatáskörébe tartozik, nem is tudom miféle rossz hírű külvárosok felé űzik őket, ahol az erre a névre méltó filozófus nem tartja magához méltónak a veszélyes kalandozást. Ám ez az eljárás, mint mondtam, belsőleg összefügg az ontológiai igénnyel szembenálló elutasítással: valójában ez egy és ugyanaz a dolog.

Ha a kétségbeesésre, az árulásra, az öngyilkosságra helyeztem a hangsúlyt, akkor azért, mert bennük találjuk meg a legnyilvánvalóbb kifejezését egy effektíve a létre vonatkozó tagadó akaratnak.

Vegyük például a kétségbeesést. Arról az aktusról van itt szó, amellyel kétségbeesünk az egész valóság miatt, abban az értelemben, amelyben valaki miatt esünk kétségbe. A kétségbeesés mint a következménye vagy közvetlen lefordítása mutatkozik egy bizonyos *mérlegnek*: amennyire fel tudom mérni a valóságot – de végülis ami meghaladja értékelő képességeimet, az olyan számomra, mintha nem is létezne – nem fedezek fel benne semmit, ami ellenállna a dolgok mélyén zajló feloldódási folyamatnak és amit a reflexióm felismerhetne és megállapíthatna. A kétségbeesés gyökerénél ezt az állítást vélem találni: nincs semmi a valóságban, ami megengedné nekem, hogy hitelt nyújtsak neki; nincs semmilyen garancia. A kétségbeesés egy abszolút fizetés-képtelenség tényének a megállapítása.

Ezzel szemben a reménykedés éppen ezt a hitelt foglalja magában. Ellentétben azzal, amit Spinoza jegyzett meg, aki szerintem teljesen különböző fogalmakat kevert itt össze, a félelem nem a reménykedés, hanem a vágy korrelatívuma; miközben a reménykedés negatív korrelatívuma az az aktus, amely a dolgoknak a legrosszabbra fordításában áll, aktus, melynek az, amit defetizmusnak hívtak, megrázó illusztrációját alkotja és amely mindig kockáztatja, hogy a legrosszabb vágyává fokozódik le. A reménykedés annak állításában áll, hogy van a létben mindazon túl, ami adva van, mindazon túl ami leltár anyaga lehet vagy alapul szolgálhat hozzávetőleges számításnak, egy titokzatos principium, amely a cinkosom, amely feltétlenül ugyancsak azt akarja, amit én akarok, legalábbis ha az, amit akarok csakugyan megérdemli, hogy akarják és valóban egész énemmel akarom.

Világos azonban, hogy itt a középpontjában vagyunk annak amit az ontológiai misztériumnak hívtam és a legegyszerűbb példák ugyanakkor a legjobbak is. Minden reménnyel szemben azt remélni, hogy a lény akit szeretek legyőzi majd a gyógyíthatatlan bajt amely őt emészti annyi, mint kijelenteni: nem lehet, hogy csak egyedül akarjam a gyógyulását, lehetetlen, hogy a valóság a maga legmélyén ellenséges vagy csupán közömbös is legyen azzal szemben, amit én magánvaló jónak állítok. Hiába idéznek nekem *példákat*, eseteket, melyek elbátortalaníthatnak engem: minden tapasztalat,



valószínűség, statisztika ellenére állítom, hogy egy bizonyos rend *fog* helyreállni, hogy a valóság velem *van* ennek akarásában. Nem kívánom: állítom; ez az, amit az igazi reménykedés prófétikus rezonanciájának neveznek.

Ellenem vetik majd: „Az esetek óriási többségében ez mégiscsak illúzió.” Ám azon kívül, hogy a remény aktusának lényegéhez tartozik az esetek figyelembevételének kizárása, azt is meg kellene mutatni itt, hogy létezik a reménykedésnek egy felmenő dialektikája mely rábírja őt arra, hogy az összes lehetséges empirikus cáfolattal szemben transzcendens szintre helyezze át magát, a lelki üdv szintjére, ellentétben a siker szintjével, bármilyen formában jelentkezik is az.

De azért egész végig fennáll a reménykedés és az abszolút kétségbeesés korrelatív viszonya. Nem is tűnnek nekem elválaszthatóknak. Azt akarom mondani, hogy a világ struktúrája melyben élünk, abszolút kétségbeesést tesz lehetővé és látszhat valamiképp tanácsolni: de csak ilyen világban támadhat legyőzhetetlen reménykedés. Ez az ráadásul, amiért nem lehetünk eléggé hálásak a gondolkodás története nagy pesszimistáinak; a végsőig vittek egy bizonyos belső tapasztalatot melynek teljesülnie kellett és amelynek radikális lehetőségét semmiféle apologetika sem leplezheti el; felkészítettek bennünket annak megértésére, hogy a kétségbeesés az lehet, ami Nietzsche számára (egyébként ontológia alatti regiszterben, végzetes zátonyokkal teleszórt zónában) volt: a legmagasabbrendű állítás ugródeszkája.

Bizonyos marad másrészt, hogy abban a mértékben, amelyben a reménykedés, mint Péguy látta, misztérium, ez a misztérium félreismerhető és problémává alakítható át. A reményt ekkor úgy kezeljük mint vágyat, mely egy olyan objektív valóságot kiforgató illuzorikus ítéletekbe burkolódik, melynek érdekünkben áll félreismerni az igazi jellegét. Az történik itt, amit már a találkozás vagy a szeretet tárgyában jegyeztünk meg; mivel a misztérium lefokozódhat és bizonyos értelemben logikailag le is kell fokozódnia problémává, egy olyan interpretációnak mint amilyen Spinozáé, az egybeolvasással együtt, melyet magában foglal, egy adott időszakban létre kell jönnie. Amíg az ontológiai alatt helyezkedünk el, addig egy ilyen magatartás semmiféle kritikával sem sebezhető. Ez nagyon fontos, ezért nyomatékosan hangsúlyozni kell. Amíg a valósággal szemben megőrzöm annak a valakinek a magatartását, aki nincs belefoglalva, hanem a lehető legpontosabb jegyzőkönyv felvételére tartja magát alkalmasnak (s meghatározásánál fogva ez a tudós magatartása), addig jogosan nem ismerem el ezzel a tőrülettel szemben elvben semmiféle alkalmazási határt; ilyen a laboratórium emberének magatartása, akinek semmilyen fokon sem lehet előítélete az általa folytatott elemzés eredményeit illetően s aki annál is inkább figyelembe veheti a *legrosszabbat*, mivel ezen a szinten a legrosszabbnak maga a fogalma is elveszíti az értelmét. Ám egy ilyen jellegű, a számlaellenőrével szigorúan összehasonlítható vizsgálat a misztérium szférája alatt folytatódik, ama szféra alatt, ahol a probléma hatalmába keríti a saját adottságait.

Valójában például amikor az élet értelméről kérdezősködöm, hatalmas illúzió azt képzelnem, hogy továbbra is megőrizhetem ezt a magatartást: valóságos paralogizmus

azt gondolni, hogy úgy folytathatom ezt a vizsgálatot, mintha nem lennék magam is benne.

Ettől kezdve a reménység, a reménység valósága között annak a belsejében akit eltölt – és az ítéletek között melyeket az objektivitás fogságában maradt szellem mond róla ugyanaz a válaszfal emelkedik mely a tiszta problémát választja el a tiszta misztériumtól.

Témánk vitális csomópontjában vagyunk itt, ahol néhány sajátosan belső összefüggés tűnik elő.

A problematikai világa ugyanakkor a vágyé és a félelemé is, melyek egyáltalán nem választhatók el egymástól: ez kétségkívül ugyancsak a funkcionizált vagy funkcionizálható világ melyet e meditáció elején határoztam meg, ez végül az a világ, amelyben az összes technika uralkodik. Nincs olyan technika, mely nem áll közvetlenül vagy nem állítható valamilyen vágy, valamilyen félelem szolgálatába; s fordítva, minden vágy vagy minden félelem a számára alkalmas technikák felfedezésére törekszik. Ebből a szempontból a kétségbeesés a technikák végső hatástalanságának felismerésében áll, anélkül, hogy hozzájárulna vagy eljutna egy olyan terület eléréséhez, ahol minden technikát összeférhetetlennek ismernének el a lét alapvető jellegzetességeivel, amely lényegénél fogva kicsúszik a hatalmunk alól (amennyiben hatalmunk az objektumok fölött és egyedül fölötte van). Ez az oka annak, amiért úgy tűnhet, hogy a kétségbeesés korszakába léptünk ma: nem adtuk fel a hitet a technikában vagyis abban, hogy a valóságot problémák összességének tekintsük – s ugyanakkor a technika *globális* csődje éppoly világosan kivehető, mint *részleges* győzelmei. A kérdésre: mire képes az ember? még azt válaszoljuk: az ember arra képes, amire a technikája; ám ugyanakkor fel kell ismernünk, hogy ez a technika képtelennek bizonyul arra, hogy az embert *megmentse önmagától* s arra is képesnek mutatkozik, hogy az önmaga keblében hordott ellenséggel a legfélelmetesebb szövetségeket kösse.

Az ember *ki van szolgáltatva a technikának*, mondtam: azt kell érteni ezen, hogy egyre képtelenebb uralkodni vagy inkább *uralni a saját uralmát*. Mert saját uralmának ez az uralma, ami csak a kifejezése az aktív élet síkján annak, amit a másodfokú reflexiónak neveztem, centrumát vagy támpontját csak az áhítatban találhatja meg.

Fölhozzák majd ellenem, hogy még a technikába vetett hittől leginkább átítatott ember is kénytelen elismerni, hogy hatalmas területek léteznek, melyek fölött valójában nincs hatalma. De ami itt számít, az nem ez a megállapítás hanem a mód, ahogyan a szellem minősíti. Kénytelenek vagyunk elismerni, hogy semmilyen hatalmunk sincs a meteorológiai viszonyok fölött, kérdés azonban hogy úgy ítéljük-e: kíváncsú és jogos lenne, hogy nekünk ezt a hatalmat megadják. Minél inkább kezd eltűnni az ontológiai érzék, annál inkább látja határtalanná válni törekvéseit egy kozmikus uralom-félelre a szellem, mely elvesztette, mert egyre kevésbé lesz képes a címekről kérdezősködni, melyeken ezt az uralmat gyakorolhatja.

Hozzá kell ehhez tenni, hogy minél inkább növekszik az aránytalanság a technikai értelem követelései és az anyagi szubsztátum törekvése, állandó ingatagsága kö-

zött mely végülis, legalábbis látszólag, a székhelye marad nekik – annál inkább fokozódnak a kétségbeesés állandó lehetőségei ennek az értelemnek a mélyén. Ebben az értelemben valóban belső dialektikus korrelatív viszony van a technikai haladás optimizmusa és a belőle szinte elkerülhetetlenül áradó kétségbeesés filozófiája között – s nem szükséges nyomatékosan hangsúlyozni azt az illusztrációt, melyet ebben a tekintetben 1933 világa nyújt számunkra.

Mondhatnánk: de hát a technikai haladásnak ezt az optimizmusát egy nagy remény hatotta át: hogyan békülhet ez össze a remény ontológiai interpretációjával?

Azt kell felelni szerintem, hogy metafizikailag szólva az egyetlen autentikus remény az, amely afelé száll, ami nem függ tőlünk, az, amelynek az alázatosság a rugója nem a gőg. És itt eljutunk oda, hogy egy másik oldalát vegyük szemügyre az alapjában véve egységes misztériumnak, amelyről igyekszem néhány megfigyelést tenni itt.

Úgy tűnik számomra, hogy a gőg, a hübrisz metafizikai problémáját, melyet már a görögök észrevettek és amely az egyik lényeges témája volt a keresztény teológiának, szinte teljesen félreismerték a modern idők nem teológus filozófusai. A gőg a moralistáknak fenntartott terület volt. Arról az álláspontról viszont ahová én helyezkedem, el- lenkezőleg, ez lényegi kérdés, talán éppen a fő kérdés. Elég megnézni Spinoza meghatározását, melyet a *superbiá*-ról ad az *Etika*-ban ahhoz, hogy lássuk, mennyire nem érintette a problémát: „A gőg tehát az az öröm – mondja –, amely abból ered, hogy az ember önmagáról többet tart a kelletténél.” A valóságban ez a hiúság meghatározása. A gőg abban áll, hogy erőnket csak önmagunkban találjuk, leválasztja azt, aki átéli, a lények egy bizonyos közösségéről, ugyanakkor szétörni is igyekszik azt, úgy működik, mint egy romboló principium.

E rombolás egyébként önmaga ellen is irányulhat, a gőg semmiképpen sem összeférhetetlen önmagunk gyűlöletével, még öngyilkossághoz is vezethet; s ez az, amit szerintem Spinoza nem vett észre.

Masszív és igen súlyos ellenvetés látszik felbukkanni ezen a ponton, ahová eljutottunk.

Alapjában véve, mondják talán majd nekem, az, amit ön ontológialag igazolni akar, nem egyfajta morális kvietizmus-e, mely kielégül a passzív elfogadásban, bele- nyugvásban, a tehetetlen reménykedésben? De mivé lesz mindebben az ember mint ember, mint cselekvő lény? Nem magát a tevékenységet ítéljük-e el, amennyiben bi- zalmat foglal magában önmaga iránt ami már a gőggel kerül rokonságba? Végülis a te- vékenység maga lefokozódás-e tehát?

Megjegyezném, hogy ez az ellenvetés egy sor félreértést foglal magában.

Először is egy tehetetlen reménykedés fogalma szerintem ellentmondásos. A re- ménykedés nem tompult várakozásféleség, hanem olyan valami, amin a tevékenység nyugszik vagy ami átrepül a tevékenységet, de amely bizonyára visszafejlődik vagy eltűnik amikor a tevékenység maga is meggyengül. Úgy tűnik fel előttem a reményke- dés, mint az ismeretlenbe történő meghosszabbítása egy centrális, azaz a létben gyöke- rező aktivitásnak. Innen a rokonsága korántsem a vággyal, hanem az akarattal. Az akarat is elutasítással jár a lehetőségek kiszámításában vagy legalábbis leállással ebben

a számíttatásban. Nem lehetne ekkor a reménykedést úgy definiálni, mint akaratot, mely arra irányul, ami független tőle?

Tapasztalati bizonyítéka ennek az összefüggésnek a valóságban az, hogy a reménykedés a legaktívabb szenteknél hágott a legmagasabb fokára; ez elképzelhetetlen lenne, ha a reménykedés a lélek egyszerű tehetetlenségi állapota volna. Az, ami itt mindent elrontott mint egyébként az etika legmagasabb részében is, az egy bizonyos sztoikus képze az akaratnak, melyet megfeszítésnek fognak fel, miközben az akarat ellenkezőleg, pihenés és teremtés.

A teremtés szó itt jelenik meg először a számunkra, mégis, ez a döntő szó. Ott ahol teremtés van, ott nincs és nem is lehet visszafejlődés: s abban a mértékben amelyben a technika teremtés vagy teremtést foglal magában, semmiféleképpen sem visszafejlődés, a degradáció attól a pillanattól kezdődik, amikor a technika önmagát utánozza, magának él vagy magára figyel csak, magába húzódik vissza. S észrevehetjük itt a forrását néhány ellentmondásnak, melyeket az áhítattal kapcsolatban lepleztem le.

Nagy a kísértés két mozgás összekeverésére melyek határozott szembeállítását térbeli metaforáink nem teszik számunkra lehetővé: ez a magábahúzóddás, ez az összehúzóddás, ez a magának élés melyek elválaszthatatlanok a gögtől, sőt, amelyek szimbolizálják azt – nem keverhetők össze az aláztos visszavonulással amely az áhítathoz illik és amelyben újra érintkezésbe kerülök az ontológiai alapjaimmal.

Ezt a visszavonulást, ezt az áhítatot, helyes a gondolat, hogy az esztétikai alkotás feltételezi őket. Az esztétikai alkotás miként a tudományos kutatás valójában kizárják azt az aktust, amellyel az én önmagára összpontosul, önmagára ráirányul, s ez az aktus az, mely ontológiai szempontból tiszta tagadás.

Úgy tűnhet, hogy egészen az egybeesésig közeledem itt a bergsoni tételhez. Mégsem hiszem, hogy ez valóban így van. Azok a kifejezések, amelyekkel Bergson szinte mindig élt, arra engednek következtetni, hogy számára a lényeg az alkotásban a találékonyság, a feltörő innováció. De szeretném tudni, vajon ha túl kizárólagosan az alkotásnak erre az oldalára koncentrálja a figyelmét, akkor nem kezdi-e szem elől tévesztetni végső jelentőségét, a létben való gyökerezettségét. Itt lép közbe a *teremtő hűség* fogalma, egy annál is nehezebben megközelíthető és főként fogalmilag meghatározható fogalom, hogy itt egy megmagyarázhatatlan paradoxont takar, hogy a meta-problematikáinak magában a központjában van.

Fontos megjegyezni, hogy nehéznek tűnik a hűség megmentése egy bergsoni metafizikában, mert mindig annak teszi ki magát, hogy mint rutint interpretálják, mint szabály követését a szó pejoratív értelmében, mint önkényesen fenntartott oltalmat, *szemben* a megújulási képességgel mely a szellem maga.

Hajlok azt hinni, hogy van a hűség értékének ebben a félreismerésében valami, ami mélyen megmételyezi a statikus vallásfogalmat ahogyan a *Két forrás*-ban megjelenik. És itt a teremtő hűségről való elmélkedés melynek csak néhány alapvonását jelezhetem, alkalmas lenne a nélkülözhetetlen kidolgozáshoz.

Valójában a hűség az ellentéte egy tehetetlen konformizmusnak; a hűség a tevékeny elismerése egy bizonyos állandónak, mely egyáltalán nem formális, miként a tör-

vény, hanem ontológiai. Ebben az értelemben mindig egy jelenlétre vagy inkább egy olyasmire hivatkozik, amit bennünk vagy előttünk mint jelenlétet lehet és kell fenntartani, de amit ipso facto éppúgy, sőt, tökéletesen félre lehet ismerni, el lehet felejteni, el lehet homályosítani; s újból feltűnni látjuk itt az árulásnak azt az árnyékát, amely szerintem egész emberi világunkat gyászos fellegként vonja be.

Azt mondják majd, hogy rendszerint egy elvhez való hűségről szoktunk beszélni? Jó lenne tudni, hogy ez nem jogtalan transzponálása-e egy másik szféra hűségének. Egy elv, amennyiben elvont állításra redukálódik, nem követelhet tőlem semmit, mivel egész valóságát annak az aktusnak köszönheti, amellyel szentesítem, vagy ünnepélyesen kihirdetem. A hűség az elvhez mint elvhez bálványimádás a szó etimológiai értelmében; számomra szent kötelesség lehet, hogy megtagadjak egy elvet amelyből kiköltözött az élet és amelyhez, érzem jól, már nem ragaszkodom többé: ha továbbra is hozzá igazítom magatartásomat, akkor alapjában véve magamat – magamat mint jelenlétet – árulom el.

A hűség oly kevésbé tehetetlen konformizmus, hogy állandó aktív harcot foglal magában az erőkkal szemben, melyek bennünk a belső szétszóródásra és ugyancsak a szokás szklerózisára irányulnak. Azt fogják mondani nekem: ez itt mégiscsak egyfajta tevékeny konzerválás, az ellentéte egy teremtésnek. Azt hiszem, itt sokkal mélyebbre kell hatolni a hűség és a jelenlét lényegébe.

Ha a jelenlét csak egy *fogalom* lenne bennünk, melynek az lenne a jellegzetessége, hogy semmi több önmagánál, akkor csakugyan, minden reménységünk az lenne, hogy fenntartjuk magunkban vagy előttünk ezt a fogalmat, ahogyan egy fényképet őriz a fiókban vagy a kandallón az ember. Ám egy jelenlétnek mint jelenlétnek az a sajátossága, hogy határtalan; és itt is újból megtaláljuk a metaproblematikáit. A jelenlét misztérium, pontosan abban a mértékben, amelyben jelenlét. Márpedig a hűség a tevékenyen megörökített jelenlét, a megújulása a jelenlét jótéteményének – az értékének, mely abban áll, hogy titokzatos ösztönzés az alkotásra. A művészi alkotás figyelembevétele itt is nagy segítségünkre lehet, mert ha az esztétikai alkotás egyáltalában elképzelhető, akkor csak a világnak a művészen való bizonyos jelenlétéből kiindulva képzelhető el; jelenlétből a szívben és az értelemben, jelenlétből magában a létben.

Ha tehát a teremtő hűség lehetséges, akkor azért, mert a hűség ontológiai a maga elvében, mert jelenlétet hosszabbít meg mely maga is a lét bizonyos hatalmának felel meg felettünk; ezáltal megsokszorozódik s szinte mérhetetlenül elmélyül e jelenlét visszhangja tartamunk belsejében. Számomra ez valamiképpen kimeríthetetlen következményekkel látszik jární, ne vegyük csak azt, ami az élők és a holtak közötti kapcsolatokat érinti.

Azt is nyomatékosan kell hangsúlyozni: egy jelenlét amelyhez hűek maradunk, nem azonos egy eltűnt tárgy gondosan megőrzött képinásával: a képmás mindennek ellenére nem egyéb festett képnél, metafizikailag *kevesebb* mint a tárgy, a redukciója neki. A jelenlét viszont *több* mint a tárgy, minden irányban túlsordul rajta. Egy olyan út bejáratánál vagyunk, amelynek végén a halál mint a *jelenlét próbája* jelenik meg. Fontos kérdés, melyre illik ráirányítani a figyelmünket.

Azt mondják: micsoda különös módja ez a halál meghatározásának! A halál egy bizonyos biológiai kifejezésekkel meghatározható *jelenség és nem próbatétel*.

Azt kell válaszolni erre: a halál azonos azzal, amit jelent és amit egy olyan lény szempontjából jelent, mely a számunkra elérhető legmagasabb szellemi szinten áll. Nyilvánvaló, hogy Egy Ismeretlen halála melyről az újságban értesülök, Egy Ismeretlené, aki csak egy név a számomra, *csak* hivatalos értesítés tárgya nekem; halála azt jelenti, hogy törőlnöm kell Egy ismeretlent azon személyek sorából akikhez azért fordulhatok, hogy kérdést tegyek fel nekik vagy hogy tájékoztassam őket. Egészen más-ként van egy olyan lénnel, aki mint jelenlét volt adva nekem. Itt tőlem, belső magatartásomtól függ, hogy megőrizzem ezt a jelenlétet mely képmássá fokozódhat lett.

Ellenem vethetik: ez csak szokatlan és felesleges metafizikai nyelvre történő átültetése egy igencsak hétköznapi pszichológiai ténynek. Nyilvánvaló, hogy bizonyos mértékig tőlünk függ, hogy a halottak élnek-e vagy sem az emlékezetünkben. Ám ez csak merőben szubjektív létezés.

Azt hiszem, hogy valójában egészen más dologról, végtelenül titokzatosabb valóságról van szó. Amikor azt mondják: „tőlünk függ, hogy a halottaink éljenek bennünk”, akkor még mindig a fogalmat mint maradványt vagy mint képmást veszik célba. Felteszik, hogy a tárgy eltűnt, de hogy fennmarad belőle egy jel, melynek karbantartása a mi hatalmunkban áll a szó háztartásban használatos értelmében, ahogyan egy házvezetőnő tart karban lakást, bútorokat. Nagyon is világos, hogy ennek a karbantartásnak nincsen semmiféle ontológiai értéke. Ám ha a hűség teremtő abban az értelemben, amelyben meghatározni igyekeztem, akkor ez egészen másként van. A jelenlét valóság, bizonyos fluidum, s tőlünk az függ, hogy áthatolhat-e rajtunk ez a fluidum vagy sem, s nem az, őszintén szólva, hogy előidézzük. A teremtő hűség az áthatolhatósági állapotban való aktív tartózkodásban áll; s egyfajta titokzatos cserét látunk megvalósulni itt a szabad aktus és az átadás között mellyel válaszolunk neki.

Itt az előzővel szimmetrikusan ellentétes ellenvetéssel kell számolni; azt fogják mondani nekem: ám legyen, ön már nem díszít metafizikai szavakkal egy pszichológiai közhelyet, de csak azért, hogy feleslegesen állítson egy be nem bizonyított tételt amely meghalad minden lehetséges tapasztalatot; így van ez, mihelyt a végtelenül kompromittáltabb fluidum terminussal helyettesíti a jelenlét semleges és kétértelmű terminusát.

Ahhoz, hogy megfeleljek erre az ellenvetésre, szükségesnek tartom, hogy újból hivatkozzunk arra, amit a misztériumról és az áhítatról mondtunk. Csakugyan, csak a meta-problematikai területen fogadható el a fluidum fogalma. Ha objektív értelemben lenne véve, egy erő-apportében, akkor egy korántsem metafizikai, hanem fizikai tétellel találnánk szemben magunkat, mely olyan természetű lenne, hogy effektíve magára vonná az összes tiltakozást. Amikor azt mondom, hogy egy lény jelenlétként vagy létként van számomra adva (ez azonos, mivel nincs számomra-való lét csak ha ez a lét jelenlét), akkor ez azt jelenti, hogy nem kezelhetem úgy, mintha egyszerűen elébem lenne téve; közte és köztem kapcsolat szövődik mely bizonyos értelemben túlcsoordul a tudaton mellyel képes vagyok tudatosítani; már nem csupán előttem, hanem bennem is

van; vagy pontosabban ezeket a kategóriákat már meghaladtuk, nincs többé értelmük. A fluidum szó kifejezi, noha még túlságosan térbeli, túlságosan fizikai módon fejezi ki azt a fajta belső hozzáadást, belülről való hozzájárulást amely megvalósul mihelyt a jelenlét effektív. Bizonyára nagy, szinte legyőzhetetlen a kísértés, hogy erről az effektív jelenlétről azt gondoljuk, hogy csak tárgyi jelenlét lehet, ám ezzel a misztérium alá, a problematikai szintjére esünk vissza; s ekkor hangzik fel az abszolút hűség eme tiltakozása: „Még amikor se nem érinthetlek, se nem láthatlak, akkor is érzem, hogy velem vagy, s megtagadnálak téged, ha nem lennék ebben bizonyos”. *Velem*: jegyezzük itt meg a velem szó metafizikai értékét melyet oly ritkán ismertek el a filozófusok s amely nem felel meg sem inherencia- vagy immanencia-viszonynak, sem külső viszonnak. Egy autentikus *coesse* – kénytelen vagyok a latin szót elfogadni itt –, azaz egy valóságos bensőségesség lényegéhez hozzátartozik, hogy átengedi magát a szétbontásnak melyet a kritikai reflexió gyakorol rajta; de már tudjuk, hogy van egy másik reflexió is, egy magára erre a reflexióra irányuló reflexió, mely egy alatta fekvő kápráztató, de hatékony intuícióra hivatkozik s amelynek részesül a titkos magnetizmusában.

Hozzá kell ehhez tenni – s ezzel már egy másik szférába igyekszünk átjutni –, hogy egy ilyen bensőségesség értéke, különösen ami az élők és a holtak közötti érintkezést illeti, annál magasabbrendű és cáfolhatatlanabb lesz, hogy ez a viszony egyre határozottabban egy teljes szellemi diszponibilitás, azaz tiszta könyörületesség világában fog elhelyezkedni, s mellékesen jegyzem meg, hogy a teremő hűség felmenő dialektikája a reménykedés ama dialektikájának felel meg, amelyre az imént céloztam.

A diszponibilitás fogalma nem kevésbé fontos a tárgyunk szempontjából mint a reménykedés; hozzáteszem, hogy a kettő között nyilvánvaló kapcsolat létezik.

Noha tagadhatatlan tapasztalati tény, mégis nehéz értelmileg tolmácsolni, hogy vannak bizonyos lények, akik jelenlévőnek, azaz diszponibilisnek bizonyulnak számunkra, amikor szenvedünk, amikor arra van szükségünk, hogy rábízunk magunkat valakire és hogy vannak mások, akik nem nyújtják nekünk ezt az érzést, bármilyen is a jószándékuk. Meg kell jegyeznünk rögtön, hogy a jelenlét és a nem-jelenlét közti megkülönböztetés semmiképpen sem vezethető vissza a figyelmesség és a szórakozottság közötti ellentétre. A legfigyelmesebb, a leglelkiismeretesebb hallgató is keltheti bennem az indiszponibilitás benyomását; nem nyújt számomra semmit, nem képes valóságosan helyet csinálni számomra önmagán belül, bármilyen anyagi szolgáltatásokkal halmaz is talán el engem. A valóságban van egy módja a hallgatásnak, ami egy módja az odaadásnak; van egy másik módja is a hallgatásnak, ami egy módja a megtagadásnak, *önmaga megtagadásának*: az anyagi adomány, a látható akció nem szükségképpen tanúságtétel a jelenlétről. Ne beszéljünk bizonyítékról, a bizonyíték szó itt hamisan csengene. A jelenlét olyasmi, ami közvetlenül és cáfolhatatlanul nyilvánul meg egy tekintetben, egy mosolyban, egy hangsúlyban, egy kézzorításban.

Hogy megmagyarázzam mindezt, diszponibilis lénynek azt mondanám, aki képes teljes egészében velem lenni, amikor szükségem van rá; az indiszponibilis lény viszont az, aki pillanatnyi levonás-féleséget látszik eszközölni a javamra mindazokból a forrá-

sokból, melyekkel rendelkezni képes. Az előbbi számára jelenlét, az utóbbi számára objektum vagyok. A jelenlét kölcsönösséget foglal magában, melyet kétségtelen, hogy kizár minden szubjektum-objektum vagy szubjektum és objektum-szubjektum viszony. S itt az indiszponibilitás konkrét elemzése nem kevésbé szükségszerű mint az árulásé, a megtagadásé vagy a kétségbeesésé.

Valójában az indiszponibilitás legmélyén mindig egy bizonyos elidegenedést fogunk találni. Az együttérzésemet sürgetik egy bizonyos szerencsétlenség iránt melyet ismertetnek előttem, világosan értem, amit mondanak nekem, egészen elvontan el is ismerem, hogy azok az emberek, akikről beszélnek nekem megérdemlik az együttérzésemet; olyan esetet ismerek fel itt, amelyre logikus és méltányos lenne szimpátiával válaszolni, ezt a szimpátiát, ha úgy tetszik, meg is engedem, de csupán gondolathán; mert a végén kénytelen vagyok bevallani magamnak, hogy semmit sem érzek. Nagyon sajnálom egyébként; ez az ellentmondás aközött, amit ténylegesen érzek – vagyis a közömbösségem között – és aközött, amiről tudom, hogy éreznem kellene, kínos a számomra és idegesít is engem, sőt, leszállít engem a saját szememben is, ám hiába. Ami megmarad bennem az az eléggé meg nem vallható érzés, hogy végülis olyan emberek-ről van szó, akiket nem ismerek, hogyha az összes emberi szerencsétlenségen meg kellene hatódnia, akkor az élet már nem lenne lehetséges, – hogy egyébként nem is lenne elég ehhez. Mihelyt azt gondolom: mindent egybevetve ez csak a 75–627-es eset, máris vége, nem érezhetek többé semmit.

Ám a jelenlevő vagy diszponibilis lélek jellegzetessége éppen az, hogy egyáltalán nem gondolkodik *esetekben*; nincsenek *esetek* a számára.

Eközben azonban világos, hogy a lény normális növekedése mind pontosabb és mintegy automatikus felosztását foglalja magában annak, ami rá tartozik és annak, ami nem tartozik rá, annak, amiért ő a felelős és annak, amiért nem ő; ily módon mindegyikünk egyfajta gondolati tér központjává válik, mely csatlakozó vagy csökkenő érdekű koncentrikus körök szerint rendezkedik be. Alapjában véve ez olyan, mintha mindegyikünk egyre keményebb csigaházat vonna maga köré mely börtönbe zárja őt; s ez a meszesedési folyamat azoknak a kategóriáknak a keményedéséhez kötődik, amelyekkel a világot magunknak elképzeljük és értékeljük.

Szerencsére mindegyikünkkel történhetik olyan találkozások, mely széttöri ennek az egész egocentrikus topográfiának a kereteit; személyes tapasztalattal érthetem meg, hogy egy ismeretlen, akivel véletlenül találkoztam, hirtelen oly ellenállhatatlan hívást bocsát ki, hogy felborítja az összes megszokott perspektívát, pontosan úgy, ahogyan egy szélhócska borítaná fel egy díszlet felállított lapjait – az, ami közelinek látszott végtelenül távolivá válik és megfordítva; nyílások ezek, melyek a leggyakrabban szinte azonnal újból bezárulnak. E tapasztalatok gyakran hagynak bennünk keserű szájját, szomorú és szinte szorongó érzést: mégis játékosnak gondolom őket, mert megmutatják nekünk, villanásként azt, ami végső soron esetleges, igen, ami véletlen a személyes rendszerünket megalapozó gondolati kikristályosodásokban.

Ám főként a bizonyos lényekben megvalósuló szentség van segítségünkre annak feltárásában, hogy amit normális rendnek nevezünk, az magasabbrendű szempontból



végző soron csak a felfordítása egy ellentétes rendnek. Ebben a tekintetben a reflexió a szentségekről mindezekkel a konkrét attribútumokkal együtt óriási spekulatív értékkel látszik bírni a szememben: nem kellene sokáig szorongatni ahhoz, hogy kijelentsem, ez a reflexió az igazi bevezetés az ontológiába.

Itt is a diszponibilis lélekkel való szembesítés vet döntő fényt tárgyunkra.

Indiszponibilisnak lenni azt jelenti, hogy az ember nem csupán el van foglalva valamilyen módon önmagával, hanem a terhére is van önmagának. Valamilyen módon-t mondok: a közvetlen tárgy végtelenül változhat: az ember el lehet foglalva önmagával, a vagyonával, a szerelmeivel, *sőt, a belső tökéletesedésével is*. Azt a következtetést lehetne ebből levonni, hogy az önmagunkkal való foglalkozás sokkal kevésbé egy bizonyos, itt szinte specifikálhatatlan *objektummal* való foglalkozást jelent – mint inkább egy bizonyos módon való foglalkozást, amit meg kell még határozni. Azt kell látni, hogy az önmagával elfoglalt ember ellentéte nem az üres vagy közömbös ember. Ami szembenáll itt egymással az sokkal inkább a homályos és az átlátszó lét. Ám magának ennek a belső homályosságnak a gondolásához is el kellene jutnunk. Azt hiszem, egyfajta eltömődésről vagy rögzülésről van szó: s szeretném tudni, hogy általánosítva s hajlékonyítva téve bizonyos pszichoanalitikus adatokat nem kellene-e elismerni, hogy ez a rögzítés egy meghatározott területen vagy regiszterben való rögzítése egy bizonyos nyugalanságnak, ami önmagában véve nem az. Csakhogy megjegyzendő, hogy ez a nyugalanság továbbra is megmarad e rögződésen belül s azt a magábahúzódozó jelleget adja neki, amelyről szoltam már pár szót a lefokozott akarattal kapcsolatban. Minden arra enged következtetni, hogy e meghatározatlan nyugalanság a valóságban összekeveredik a szorongással az időbeliség miatt, az ember vágyakozásával nem a halál *iránt* hanem a halállal, ami a pesszimizmus kellős közepén van.

A pesszimizmus gyökerei azonosak az indiszponibilitásával: ha, ahogy öregszünk, megnövekszik az előbbi, akkor ez azért van így, mert leggyakrabban nő bennünk a szorongás, egészen addig, hogy fojtogat bennünket; ahogyan közeledünk ahhoz, amit végnek tekintünk, e szorongás, hogy védekezzen önmaga ellen, működésbe kell hogy hozzon egy mind súlyosabb, mind aprólékosabb s ugyancsak mind sebezhetőbb, tenném hozzá én, védekező apparátust. A reménykedésre való képtelenség mindegyre teljesebbé válik abban a mértékben, hogy a lét mindinkább foglyává lesz a tapasztalatának és annak a kategória-börtönnek amelybe ez a tapasztalat őt befalazza, abban a mértékben, hogy mind teljesebben, mind kétségbeesettebben adja át magát a problematikai világnak.

S itt mintegy kötegbe állnak össze a legfőbb motívumok vagy tematikus mozzanatok melyeket kénytelen voltam egymás után bemutatni. A legdiszponibilisebb lélek, ellenkezőleg, a legönfeláldozóbb, belsőleg a legodaadóbb: védve van a kétségbeeséssel s az öngyilkossággal szemben melyek hasonlítanak egymáshoz és kommunikálnak egymással, mivel tudja, hogy nem önmagáé, és hogy az egyetlen teljesen legitim használat, amit a szabadságával tehet, pontosan annak felmérésében áll, hogy nem tartozik önmagához; és ebből a felismerésből kiindulva cselekedhet, alkothat a lélek...

Egy pillanatig sem szabad leplezni a mindennemű nehézségeket, melyekbe egy ilyen típusú filozófia ütközik. Elkerülhetetlen, hogy egy zavaró alternatívával találja magát szembe: e nehézségeket vagy meg fogja próbálni megoldani, megoldásokat próbál keresni rájuk, ekkor egy a saját vitális alapelveit félreismerő dogmatika és, tenném hozzá, egy szentségtörő teodicea túlzásaiba fog esni; vagy pedig hagyni fogja továbbra is fennállni ezeket a nehézségeket, miközben a misztériumok csímkéjét ragasztja rájuk.

E két sziklazátony között van azt hiszem egy *via media*, egy nehéz, szűk, veszélyes ösvény; ez az, melyet magamnak igyekeztem nem kitaposni, hanem csak kijelölni. Csakhogy itt felhívásokkal lehet csak eljárni, miként Karl Jaspers a Létezés filozófiája c. művében: ha néhány tudat, mint alkalmam volt megállapítani, feleletet ad, nem a tudat általában, hanem ilyen és ilyen lény, ilyen és ilyen másik lény – akkor azért, mert valóban van egy ösvény. Ám ezt az ösvényt – Platon, gondolom, hasonlíthatatlannul tisztán látta –, csak a szeretet fedheti fel, egyedül számára látható: s itt talán az összes többinél mélyebb jellegzetessége jelenik meg annak a meta-problematikainak, melynek néhány vidékét próbáltam átkutatni.

Végül egy másik nagyon súlyos ellenvetést kell említenünk. Ellenem fogják vetni: „Valójában mindaz amit mond, egy – egyébként bevallatlan, megfogalmazatlan – hivatkozást foglal magában a keresztény adottságokra, s pozitívan csak ezek fényénél világosodik meg. Csak úgy értjük meg, amit a jelenlétben ért, hogy felidézzük az Eucharisziát, amit a teremtetlen hiten ért, hogy az Egyházra gondolunk. Ám ekkor mi lesz az értéke egy ilyen filozófiának nem keresztény, azaz olyan tudatok számára, akik ignorálják a kereszténységet vagy legalábbis képtelennek nyilvánítják magukat arra, hogy hozzá csatlakozzanak?

Válaszom a következő lesz: nagyon is meglehet, hogy az alapvető keresztény adottságok létezése *ténylegesen* megkövetelhető ahhoz, hogy lehetővé váljon a szellem számára néhány olyan fogalom felfogása, melyeket vázlatosan elemeztem: bizonyára nem mondhatjuk, hogy e fogalmak a keresztény kinyilatkoztatástól függnének, egyszerűen *nem tételezik*.

Másrészt ha kijelentettük, hogy az észnek teljesen elvonatkoztatva kell eljárnia attól, ami nincs általánosan adva valamilyen gondolkodó lénynek, akkor azt mondom majd, hogy ez túlzott követelés és illúzió. A filozófus ma mint minden korszakban, bizonyos történelmi szituációban van, melytől igen kevésbé valószínű, hogy képes valószínűsítően elvonatkoztatni: csak fikcióval, melynek az áldozata, képzelheti magáról, hogy képes ürességet teremteni magában és maga körül. Márpedig ez a szituáció egyik lényeges adottságaként foglalja magában a kereszténység létezését mindazzal együtt, amivel a kereszténység jár – függetlenül attól, hogy csatlakozunk-e vagy sem a keresztény valláshoz, hogy igaznak vagy hamisnak tekintjük-e a központi keresztény állításokat.

Ami világos a szememben az az, hogy nem gondolkodhatunk úgy, mintha nem lettek volna előttünk keresztény évszázadok, ugyanúgy ahogy az ismeretelméletben sem gondolkodhatunk úgy, mintha nem lettek volna a pozitív tudomány évszázadai. Csak-hogy a keresztény adottság létezése miként a pozitív tudományé is, csak egy megter-

mékenyítő principium szerepét játssza itt. Elősegíti bennünk bizonyos gondolatok kivirágzását, melyekhez talán nem jutottunk volna el a valóságban nélküle. E megtermékenyítés abban valósulhat meg, amit kereszténység-körülű övezeteknek neveznék, s személy szerint abban a tényben látom a bizonyítékát, hogy közel húsz évvel azelőtt jött létre nálam, hogy a leghalványabb fogalmam is lett volna a katolicizmusra való átérésemről.

Ragaszkodom egyébként ahhoz a megjegyzéshez – s ezúttal főként a katolikusokhoz fordulok –, hogy az én álláspontomról tudományosan fenn kell tartani a természeti és a természetfeletti közti megkülönböztetést. Azt mondják majd, hogy a misztérium szó használata egy ellentmondás teremtesének kockázatával jár itt és annak az egyesítésnek az elősegítésével, melyet elutasítok? Azt felelem erre, hogy nézetem szerint szó sincs arról, hogy összekeverjük az emberi tapasztalatban mint olyanban foglalt misztériumokat – a megismerést, a szeretetet például – és a kinyilatkoztatott misztériumokat mint az Inkarnációt vagy a Megváltást; ez utóbbi misztériumokhoz a tapasztalatra vonatkozó reflektáló gondolkodás semmiféle erőfeszítése sem teszi lehetővé számunkra a felemelkedést.

Szememre vetik: ilyen körülmények között miért használom ugyanazt a szót két ennyire különböző jelentésben? De megjegyezném itt, hogy bármilyen kinyilatkoztatás mégiscsak abban a mértékben gondolható, amelyben egy abban az értelemben *érdekl* lényhez fordul, amelyben meghatározni igyekszem, vagyis aki résztvesz egy nem problematizálható világban mely megalapozza őt mint szubjektumot. A természetfeletti életnek mégis a természeti életben kell kapaszkodókat, beilleszkedési pontokat találnia – ami semmiképpen sem akarja azt jelenteni, hogy a természeti élet kivirágzása volna: épp ellenkezőleg. Úgy tűnik számomra, ha elmélyítenénk a teremtett természet egy keresztény ember számára alapvető fogalmát, akkor kénytelenek lennénk felismerni a természet és a számára rendelt ész mélyén egy önmagának radikálisan meg nem felelő principiumot, mely mintegy szorongó anticipációja egy másik szférának.

E különösen fontos és nehéz pontra vonatkozó állásfoglalásom összefoglalásaként azt mondanám, hogy az ontológiai misztérium felismerése, melyet mint a metafizika központi erődítését észlelem, kétségtelenül csak magának a kinyilatkoztatásnak egyfajta termékenyítő kisugárzása révén lehetséges, mely tökéletesen előfordulhat minden bármiféle pozitív vallással szemben idegen lelkek belsejében; hogy ez az emberi tapasztalat egyes magasabbrendű módozatain keresztül megvalósuló felismerés semmiképpen sem vonja maga után másrészt a csatlakozást egy meghatározott valláshoz, ám mégis lehetővé teszi annak, aki hozzá felemelkedett, hogy egészen másképp legyen sejtése egy kinyilatkoztatás lehetőségéről mint annak, aki nem jutván túl a problematizálható korlátain, alatta marad annak a szintnek, ahol a lét misztériuma észrevehető és hárdehető. Egy ilyen filozófia ily módon ellenállhatatlan mozgással halad egy fény felé melyet előre megérez és amelynek elszenvedti önmagában a titkos izgalmát s mintegy a készséges égető érzését.



**JOSÉ ORTEGA Y GASSET**

**VÁZLAT A GONDOLKODÁSRÓL, ISTEN- ÉS  
EMBERTEREMTŐ EREJÉRŐL**

Fordította: Csejtei Dezső

A fordítást az eredetivel egybevetette: Székács Vera

**José Ortega y Gasset** 1883-ban született Madridban. 1899–1902 között a madridi Központi Egyetem hallgatója volt, és itt is doktorált 1904-ben. 1905–1907 között tanulmányokat folytatott több német egyetemen (Lipcse, Berlin, Marburg). 1910-ben professzorrá nevezték ki a madridi egyetem Metafizika Tanszékén, ahol 1936-ig oktatott. 1916-ban indította meg az *El Espectador* című folyóirat kiadását. A polgárháború kitörése után előbb Franciaországba és Hollandiába, később pedig Argentínába és Portugáliába emigrált. 1945-ben tért vissza Madridba, ahol három évvel később megalapította a Humántudományok Intézetét. 1950–1955 között külföldön élt és előadásokat tartott az Egyesült Államokban, Svájcban és az NSZK-ban. 1955 október 18-án hunyt el Madridban.

### **Főbb művei:**

*Meditaciones del Quijote* (1914)

*España invertebrada* (1921)

*El tema de nuestro tiempo* (1923)

*Las Atlántidas* (1924)

*La deshumanización del arte* (1925)

*Mirabeau o el político* (1927)

*La rebelión de las masas* (1930)

*Goethe desde dentro* (1932)

*En torno a Galileo* (1933)

*Ideas y creencias* (1940)

*La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva* (1947)

*El hombre y la gente* (1949–50)

*Papeles sobre Velázquez y Goya* (1950)

Az értelmiségi válsága s az értelem válsága.....	317
A gondolkodás álcái.....	323
A megismerés történeti jellege .....	327
Függelék.....	337





## Az értelmiségi válsága s az értelem válsága

A gondolkodásról szót ejteni – időszerű; a világ összes dolga közül ugyanis talán ez az, ami manapság a legkevésbé divatos. Persze divatjamúltnak lenni csak egy divatjelenség számára végzetes; egy önmagában megálló, lényegi, örök valóság számára azonban ezt érezni nem lehangoló esemény. Úgy tűnik neki, hogy hajdan volt tündöklése idején, mikor egész környezete körülrajongta, önmagától elidegenedve élt s hogy most, amikor a közérdeklődés teljes hiányát élvezzi, most tér vissza önnön valójához, most lesz a legletisztultabban az, ami, annyira vagy még inkább az, mint ami abban a másik dicső korszakában, megszületése idején volt, midőn még csak rejtve és titokban csfázhatott, mikor még senki sem tudta, hogy létezik és amikor idegen csábítástól mentesen csak önmagának élt.

Ez a gondolat nem most fogalmazódik meg bennem először. E témakör fel-felbukkant egész munkásságom során. A gondolkodás jelenlegi helyzetének kialakulását nemcsak hogy számtalan alkalommal vártam, de még meg is jövendöltem. Ezt programszerűen fogalmaztam meg *Az értelem reformja* című tanulmányban, amely a buenos aires-i *La Nación*-ban jelent meg 1923-ban.\* Ez áll benne:

„A jelen szituáció az értelmiséget arra kényszeríti, hogy hátat fordítson a társadalom felső régiójának s önmagába vonuljon vissza. E visszavonulás csakis lassan, lépésről-lépésre következhet be. Az é.i. túlságosan sok dologba avatkozott bele ahhoz, hogy most csak úgy, egycsapásra mindent otthagyjon. De az új útírány nem lehet kétséges. Arra kell törekedni, hogy a szellemi kisebbségek munkájukból száműzzenek mindenféle politikai és humanitárius *pátoszt*, és mondjanak le arról, hogy a társadalmi tömegek komolyan vegyék őket – mert a komolyság: a legnagyobb *pátosz*. Másként szólva: itt az ideje, hogy az é.i. felhagyjon a közszerepléssel s működése olyan magánjellegű ténykedéssé váljon, amit egymással bensőleg rokon emberek csoportja művel.

S micsoda megkönnyebbülést jelent majd az, mikor az é.i. megszabadul azoktól a nehéz terhektől, melyeket oly könnyelműen a vállára vett! Mekkora öröm lesz számára, ha már nem veszik komolyan, s szabadon, a legszabadabban nemes feladatainak szentelheti magát! Ily módon – a közéleti ügyletektől megszabadulva – újból önmagára eszmélhetne, nem érezné szükségét annak, hogy bármilyen problémára elhamarkodott megoldást találjon, s hagyná, hogy a problémák szétágazása a bennük rejlő rugalmas hatóerő törvényeit kövesse. Micsoda öröm mindenkit magunk elé engedni: a katonát, a papot, az iparmágnást, a futtbalistát... mi meg, időről-időre, egy csodálatos, pontos, alaposan megérlelt s fényesen ragyogó eszmét vetünk közéjük!

De az a felszólítás, hogy az é.i. fokozatosan, mértéktartó lépésekkel s dezertálás nélkül húzódjon vissza az élet mint „kollektív élet” szolgáltatától, egyenlő az arra való

---

\* Megtalálható a *Goethe desde dentro* című kötetben. Ebben a tanulmányban megtalálhatók azok az okok, amelyek egy korábban általam így megfogalmazott javaslatra indítottak: „az értelmiség vonuljon vissza a társadalmi színtér legmélyére, s ha szükséges, a katakombákba”.

felszólítással, hogy az *é..i* maradjon egyedül s hogy *a többiek* nélkül, a legteljesebb magányban éljen. S ekkor, ha magára maradt, az *é..i* teljességgel átalakul. A többi ember figyelme arra csábít bennünket, hogy *éértük* gondolkozzunk, s minthogy a sokadalom – vagyis a kollektivitás – élete külső érdekeik áléleténél nem több, az őket kiszolgáló értelem – a szó negatív értelmében véve – merő hasznossággá változik, mint ahogy arra már utaltam. A hamis élet szolgálatába szegődött értelem „szervilizmusával” szemben az értelem hiteles használata már a görögöknél a tiszta kontempláció „haszontalan” jellegét öltötte magára.

Amikor azonban az ember egyedül marad, rájön arra, hogy értelme neki magának kezd dolgozni, saját magányos életének szolgálatába áll; ez az élet mentes a külső érdekektől, viszont – akár a hajótörés kockázatát is vállalva – teljesen megtöltik a belső érdekek. Az ember ekkor észreveszi, hogy a 'tisza kontempláció', az értelem érdekmentes használata optikai csalódás, hogy a 'tisza értelem' úgyszintén gyakorlat és technika, mégpedig a hiteles élet technikája, annak javát szolgáló technika; a hiteles élet pedig – ahogy Keresztes Szt. János mondotta – az élet 'zengő magánya'. Ez lesz majd az értelem radikális reformja.”

Midőn a fenti szavakat írtam, az értelmiség még kivételesen nagy társadalmi, hatalmi pozíciókkal rendelkezett, hatalma bizonyos értelemben nagyobb volt, mint a történelem során bármikor. Nem szükséges utalni arra, hogy a későbbiek során – néhány kivételtől eltekintve – épp az ellenkezőjét tették annak, mint amit én javasoltam nekik. Ez azzal a következménnyel járt, hogy az értelmiség fokozatosan dezintellektualizálódott, s ennek eredményeképpen az utóbbi években hihetetlenül lecsökkent azon emberek száma, akiknek valóban volt valami mondanivalójuk. Mert úgy tűnik, hogy a történelemben létezik egy igen különös, előre megállapított harmónia, e szerint: azok a korok, melyekben a gondolkodás szabadságát a politika erősen leszűkíti, általában azon korszakokkal esnek egybe, melyekben az értelmiségieknek vagy nagyon kevés, vagy pedig semmi mondanivalójuk sincs az emberi dolgokról. (Ez magyarázná a *saecula obscura*, a sötét évszázadok csüggesztő jelenségét is, melyek sötét szakadékok módjára tárulnak a történész figyelő tekintete elé; oly korszakok ezek, melyekről alig tudunk valamit, s nemcsak azért, mert az írástudóknak a közélet megrázkódtatásai nem biztosították a kellő nyugalmat, hanem ezen felül még azért is, mert híján voltak a megőrkítésre érdemes eleven és világos gondolatoknak. Példa erre a 10. század Európában. A Római Birodalom öt évszázada pedig furcsa hullámzást mutat, melyben a viszonylag erős – de sohasem túlárado – fény szakaszát a legmélyebb sötétség időszaka követi.)

Tény és való, hogy a Gondolkodás kiment a divatból. A „szellemi élet” társadalmi helyzete néhány év alatt teljesen megváltozott. S már ez is elég lenne ahhoz, hogy követeljük: A Gondolkodás töprengjen el önnön sorsáról. De nem ez az a tényező, ami a mostani megjegyzéseimet motiválja – mert ezek csupán megjegyzések, s nem többek. Ebből adódik száraz egyszerűségük. S legyen elég erre itt, a kezdet kezdetén utalni, anélkül, hogy erre később visszatérnénk. Az értelmiségi társadalmi helyzete felszínes és külsődleges probléma az értelem intellektuális helyzetéhez képest. Magán a Gondolkodáson belül, annak mélyrétegeiben támadt ugyanis zavar, mégpedig olyan horderejű s annyira az alapokat érintő zavar, hogy ehhez foghatót nem találhatunk az

egész nyugati történelemben. Csak úgy, első megközelítésre ez a folyamat az eszmék ama válságához hasonlítható, amely a 15. században jött létre. De ha mélyebbre hatolunk, ez az összehasonlítás sem mennyiségi, sem pedig minőségi szempontból nem állja meg a helyét. A jelenlegi válság mélyebb és váratlanabb. Másfelől e válság jellege bizonyos mértékig a fordítottja annak, amit a reneszánsznak nevezett nagy szellemi drámában figyelhetünk meg. Akkoriban ugyanis a Gondolkodás úgy érezte, hogy a kevesebbtől a több felé kell haladnia. Pubertáskori válság volt ez, annak minden sajátosan morális vonásával együtt. Elég, ha csak arra a megrészegült diadalkiáltásra gondolunk, ami Lorenzo Vallából tört ki: „Kétezer új dolgot tanítottam az embereknek!”

Nem biztos, hogy a jelenlegi válság fordított előjelű. Mint látni fogjuk, nem sokra jutna az, aki ezt egyszerűen csak úgy próbálná diagnosztizálni, mint valami hiányérzetet, melyet valaki akkor érez, amikor a többitől a kevesebb felé halad. Talán épp ellenkezőleg, arról van szó, hogy a Gondolkodás tudatára ébred önnön teljességének. A teljesség azonban nem az ifjúság sajátja – mint azt ostobán hinni szokták –, hanem az érett koré. A túlzásokra hajlamos ifjúság ugyanis a mindenhatóság illúziójának igézetében él; az érettség viszont – épp annak felismerésével, hogy elérkezett teljességéhez, saját határaihoz – önnön korlátait is felfedezi. Az érettség nem más, mint az ifjúság hamis és fékevesztett kitérésait megzabolázó gyepelőrántás. Ugyanakkor viszont kétségtelen az is, hogy ez bizonyos értelemben önvisszatartást, fékezést is jelent. De nem szűkségből, hanem épp ellenkezőleg. Az érettség ugyanis oly nagymérvű erőt jelent, amely képes arra, hogy önmagának csupán egy részével féken tartsa és uralja a fennmaradó részt.

Azt, hogy mindez konkrétan mit is jelent, s hogy valóban így van-e, vagy sem, majd csak akkor látjuk, ha már bejártuk azt a hosszú utat is, amelyet e téma megkövetel. Most csak az volt a lényeg, hogy rámutassunk: a Gondolkodás benső zűrzavara igen nagyfokú, úgyhogy egyelőre lemondunk arról, hogy az európai múlt bármely más zavarához hasonlígtassuk, amiért is a fent elmondottakat sem kell valamiféle előzetes diagnózisnak tekinteni. Tudjuk, hogy az, ami az emberi Gondolkodással történik, valami igen hatalmas folyamat, de nem tudjuk, hogy mi is történik vele, s még kevésbé tudjuk, hogy jó-e, avagy rossz-e, ami történik vele.

Maga e zűrzavar két rétegre bontható. A konkrétabb s inkább szembetűnő az, amit az utóbbi években a mintatudományok területén „az alapok válságának” neveztek. A Gondolkodás a nyugati történelem legutóbbi három évszázada alatt három tudományt ismert el, mint legtisztább és legtöményebb reprezentánsait: a fizikát, a matematikát és a logikát. E tudományok masszív szilárdságából táplálkozott aztán az észbe vetett hit, mely az emberiség legcivilizáltabb részének e korszakban mindvégig a rejtett létalapja volt. S ha a tudományok eme prototípusain belül már a legcsekélyebb bizonytalanság is felmerül, akkor az ész egész világa meginog és veszélyeztetve érzi magát. És lám, e tudományok rendkívüli fejlődése harminc év óta egyre növekvő nyugtalansággal párosul. A fizikus, a matematikus és a logikus észreveszi, hogy – e tudományok története során *először* – elméleti konstrukcióik alapelvei mögött hirtelen a merő problematikuság határtalan szakadéka nyílnak meg. Intellektuális ténykedésük számára pedig egyedül ezek az alapelvek jelentették a szilárd talajt – s a szakadék épp ezen rendíthetetlen-

nek tűnő alapelvek mélyén nyílt meg, nem pedig elméleti konstrukcióik egyik vagy másik részterületén.

A későbbiekben erre még kellő részletességgel vissza fogok térni. De a zűrzavar e rétege alatt egy még nagyobb válsággal teli szint húzódik meg. Nem kevesebbről van szó, mint arról, hogy olyan okok folytán, melyeknek az említett tudományok belső válságának kialakulásához semmi köze sincs, válságba került az a viszony is, amely az embert a maga teljességében tekintett Gondolkodáshoz fűzte. Husserl írta le először e nagyjelentőségű tény, s itt alábbi, 1929-ből származó szavaira támaszkodhatunk: „Az európai tudományok jelenlegi helyzete a gyökerekig hatoló reflexiókra kényszerít. Az a helyzet, hogy e tudományok alapvetően elvesztették azt a hitet, melyet önmagukba, önnön abszolút jelentőségükbe vetettek. A mai modern ember – ellentétben a felvilágosodás korszakának „modern” emberével – a tudományban és az általa megformált új kultúrában nem az emberi faj önobjektívációját látja, vagyis nem azt az egyetemes funkciót, amit az emberiség azért teremtett meg, hogy általa lehetővé váljon egy valóban kielégítő élet, egy olyan egyéni és társadalmi élet, melyet a gyakorlati ész hozott létre. E nagy hit, mely egykoron a vallásos hitet váltotta fel, az abban való hit, hogy a tudomány elvezet az igazsághoz – vagyis önmagunk, a világ és Isten ténylegesen racionális ismeretéhez, s ezen keresztül egy olyan élethez, amely mindig jobbítható, de igazán méltó, következésképpen arra is, hogy leéljék – nos, e hit széles körökben kétségbevonhatatlanul elveszítette az erejét. Ezért egy olyan világban élünk, amely számunkra érthetetlené vált, melyben az emberek hiába kérdeznak annak *céljára*, nemrég még kétségbevonhatatlan értelmére, melyet az értelem s az akarat korábban a maga teljességében elismert.”\*

Bárki, aki jól tudja azt, hogy mit képvisel Husserl, az utóbbi száz év legszélesebb hatást kiváltó filozófusa, erős felindulással fogja e sorokat olvasni. Először is ama földindulás miatt, amit e sorok hírvül adnak, másodsor pedig azért, mert Husserl mint gondolkodó szélsőséges racionalista, az utolsó nagy racionalista, aki az első racionalista, a hatalmas Descartes kiindulópontját helyezte újra érvénybe, úgyhogy őbenne verődnek vissza a racionalizmus hullámai. Harmadsor azért, mert aki ismeri Husserlt, tudja, hogy semmi olyasmit nem mondott, amit ne „látott” volna. Negyedsor azért, mert úgy hiszem, egész munkásságának ez az egyetlen olyan passzusa, mikor is olyan tényről szól, amely túlkerül a tudományokon, túlrad rajtuk s magába foglalja azokat, röviden, egy olyan tényről, amely egyetemesen emberi. Ötödször és végül pedig azért, mert Husserl mindig a legnagyobb visszavonultságban élt, nem szimatolgatott a világban s nem azzal törődött, hogy „jól informált” legyen. Micsoda nyomással nehezedik ránk ez az általa oly kevés szóval leírt tény, ha még visszavonultságába is betört, s megjelent előtte, mégpedig úgy, hogy meg kellett „látnia”?

Két dolgot azonban meg kell jegyeznem itt. Az egyik: azok a gyökerekig hatoló reflexiók, melyek – e tény felismerésétől ösztönözve – Husserl idézett munkáját képe-

\* Edmund Husserl: *Formale und transzendente Logik*, 1929, 4–5.o.

zik, számomra a legkevésbé sem tűnnek radikálisnak. Hogy miért? – a választ másutt találják meg.\*

A másik észrevétel, melyet Husserl idézett szavaihoz kell fűznöm, magára a leírásra vonatkozik; s ez arról a roppant szellemi zűrzavarról tudósít, melyben jelenleg vagyunk. Husserl, ahogy már mondtam, nem tér vissza a témára. Neki csak az volt a fontos, hogy a témát a lehető legrövidebb formában vázolja. Ennek ez a leírás eleget tesz, s éppen ezért olyan megrázó. Mivel azonban az említett, roppant horderejű tény jelen tanulmány tartalmával a legszorosabb kapcsolatban áll, ennél fogva a diagnózist illetően már a kezdet kezdetén fel kell hogy tegyünk az i-re a pontot, mégpedig azért, hogy az olvasó kezdeti – az első lépéseknél még alig észrevehető – úttévesztése később nehogya a teljes kiűttalanságba torkollijon.

Husserl azt mondja, hogy a tudományok elveszítették azt az önmagukba vetett „nagy hitet”, mellyel korábban rendelkeztek. Ezt rögtön ezután még egyszer megismétli s hozzáteszi, hogy a mai ember elveszítette a rációba vetett „nagy hitet”, melyet nemrég még a magáénak mondhatott. Tehát alig néhány soron belül kétszer is szót ejt a „nagy hit”-ről. Ez a bizonytalan mennyiségre utaló terminus egyúttal *unicum* is a szerző egyébként mindig egzakt szótárában. Mert mi is ez a „nagy hit”? Hát van talán „kis hit” is? S olyan dolgok esetében, melyeket nem rőffel mérnek, mi adja a különbséget? Mondanom sem kell, hogy ez a pontatlanság szándékos. Bizonyára minden olvasni tudó ember felfigyelt már arra, hogy időnként még a legprecízebb szerző is pontatlanul mond valamit. Meglepve észleli, hogy a szerző inkább egy tágabb holdudvarú nyelvi kifejezést részesít előnyben, mégpedig olyat, melyben a gondolat úgy mozoghat kedvére, akár a harangnyelv a harang belsejében. Világos, hogy milyen okból teszi. Az adott helyen a szerző valamilyen oknál fogva gondolatát nem tudja a megfelelő módon kifejezni, úgy, hogy az pontos formájában érthetővé váljon. Másfelől viszont a gondolat pontosságát sem akarja feladni. Ezt szem előtt tartva egy homályos körvonalú megfogalmazásnál marad, ami majd valamikor ellentmondással nem terhelt, határozott kontúrokat kaphat. Jó példa erre a „nagy hit” kifejezés, ami egyébként olyannyira idegen Husserl intellektuális stílusától.

Íme, itt a bizonyíték. A szöveg alapján próbálja meg az olvasó maga eldönteni, vajon Husserl ezekkel a szavakkal azt állítja-e, hogy a mai ember teljességgel elveszítette az észbe vetett hitet, avagy azt bizonygatja-e, hogy a tudományok egyáltalán nem hisznek többé önmagukban. Nyilvánvalóan nem ezt tartalmazza ez a kijelentés. Azt mondja, hogy a világ „problematikussá” vált, mert semmivé foszlott a „nagy hit”. Ha nemcsak a „nagy hit” foszlott volna semmivé, hanem a „kis hit” is, vagyis – abszolút értelemben véve – az észbe vetett mindenféle hit, akkor a világ nem lenne problematikus, vagy legalábbis nem emiatt lenne az. Ahhoz, hogy valami problematikussá váljék, az szükséges, hogy a szóban forgó dolog ellentétéről ne legyünk teljesen meggyőződve. A „racionális világ” nem lenne számunkra problematikus akkor, ha egészen meggyőződünk volna arról, hogy az ész semmilyen fontos dologra nem használható, így el is tekinthetünk tőle. Ebben az esetben a világ eredendő irracionalitásában hin-

\* V.ö. a Függelékét e tanulmány végén.

nénk szilárdan, amely éppolyan hit, mint bármely másik, s mely már más korszakok éltető ereje volt.

De most nem ez a helyzet. Hamis dolgot állítanánk, ha azt mondanánk, hogy az ember elvesztette a rációba vetett hitet.\* Arról van szó, hogy Európában a vezető kisebbségek a 17. században mélységes bizalommal kezdtek viseltetni az értelem abszolút hatalma felé, mégpedig azért, hogy az élet problémáira megoldást találjanak. A 18. század folyamán ez a bizalom egyre szélesebb társadalmi körökre vált jellemzővé, mígnem a 19. században aztán az európai közösségek uralkodó hitévé vált. Látható határai az értelembe vetett hitnek nem voltak sem e hit jellegét, sem az értelemmel kapcsolatos elvárásokat illetően. Ennek ígézetében az ember elkezdett magukból az eszmékből élni. Ebből ered a tudományos munkák, az elméletek, a tanok – egyszóval az eszmék – mesés bősége. Egy szép napon azonban világossá vált, hogy mialatt az értelem és az ész – főleg materiális téren – egyre tökéletesebb módon számtalan problémát oldott meg, eközben minden arra irányuló szándéka kudarcot vallott, hogy a többi – főként morális és szociális – problémát is megoldja, köztük azokat is, melyeket az ember a végső és döntő problémák közé sorol. A kudarc tudata csak akkor válik nyilvánvalóvá, ha már csődöt mondott számos próbálkozás, melyekhez teljes hittel kezdtünk hozzá. A bizalmatlanság állapota mindenkor egy nagyon előrehaladott fejzet egy bizalom történetében. Ennek következménye pedig az, hogy az ember ambivalens helyzetbe kerül. Egyrészt nem tud felhagyni az értelem hatékonyságába vetett hitével, hiszen az értelem nap mint nap új, félelmetes problémákat old meg. Tisztában van azzal, hogy a ráció nem valamiféle eltűnésre ítélt fantazma, nem optikai csalódás, melyet semlegesíteni lehet és kell, hanem egy olyan szilárd valóság, mellyel lehet és kell is számolni. Másrészt ugyanakkor már nem lehetséges az, hogy feltétel nélküli és korlátlan biankócekket nyissunk a számára. De míg korábban az ész a szó szoros és tényleges értelmében véve „olyan tényező volt, melyben korlátlanul lehetett hinni”, most úgyszólván a szemünk előtt játszódott le az a folyamat, hogy az ember hitének tárgya

\* Azzal kapcsolatban, ami manapság az emberrel valójában történik, a józan ítélőképességű emberek közül senki sem fogja e folyamat valódi kifejeződésének tartani azokat a rációt és az értelmet illető lekinyuló kitételeket, melyek valósággal hemzsegnek a kor irodalmi műveiben, s melyek a rációt és az értelmet holt és eltemetett dolgoknak tartják. E kitételek egyúttal meg is semmisítik önmagukat, mivel maga a szöveg vagy annak kontextusa elárulja, hogy szerzőiknek a rációt és az értelmet illető elképzelései mennyire ködösek. Emlékszem, hogy milyen szórakoztató volt, amikor még gyermekkoromban ilyen mondatokra bukkan-tam Tolsztojnál: „Az összes filozófiát végigtanulmányozván meggyőződtem azok tartalmatlanságáról.” Tolsztoj művei – legyen bár művészi értékük bármilyen nagy is egyébként – szép számmal szolgálnak példát arra, hogy a nagy író soha, még véletlenül sem került közel semmiféle filozófiához.

Megkülönböztetett figyelmet érdemelnek ellenben azok a nagy pozitív – s természetesen nem teoretikus, hanem gyakorlati jellegű – mozgalmak, melyek azért jönnek létre a világban, hogy az emberi életet formális értelembe irracionális alapelvekre építve szervezzék meg. Nem mintha ezek a mozgalmak világosan tudatában lennének annak, hogy mi is az ember és a ráció viszonyának jelenlegi problémája, hanem arról van szó, hogy pozitív kísérletük igen hasznos tapasztalatot nyújt, minek lezárulása: az ész újrafelfedezése – csak-hogy ez már egy mértéktelenségeiből kigyógyított ráció lesz.

változáson ment keresztül, s ez aztán, visszahatásképpen, hitének jellegét is mint olyat elkerülhetetlenül megváltoztatta.

Úgy vélem tehát, hogy már e tanulmány legelején, s mintegy első megközelítésre kellőképpen helytálló, ha az alábbi módon fejezzük ki a rációhoz, az értelemhez fűződő bensőséges viszonyunkat: az ember elveszett a saját maga által létrehozott eszmék nagy sötétlő erdejében (*selva selvaggia*), s nem tudja, hogy mit kezdjen velük. Továbbra is hiszi, hogy nélkülözhetetlen célt szolgálnak, de nincs tisztában azzal, hogy mire valók. Csak abban bizonyos, hogy az eszmék másképpen hasznosulnak, mint ahogy azt az utóbbi három évszázad során gondolták. *Homályosan érzi, hogy az észnek az életünket átfogó cselekvések rendszerében más helyet kell elfoglalnia, mint eddig.* Egyszóval az értelem, mely egykoron a nagy megoldás volt, most nagy problémává változott. Ezért van szükség arra, hogy e kérdésről annak teljes terjedelmében elmélkedjünk, anélkül, hogy azt az intellektuális tevékenység egyik vagy másik olyan módozatára szűkítenénk le, mint amilyen például a tudomány vagy a filozófia. Ezek úgy emelkednek az ember intellektuális ténykedésének roppant alapzata fölé – mely alapzat egymillió éves, s valószínűleg az emberi faj is –, mint alig néhány évszázadhoz és a Föld egynéhány pontjához kapcsolódó jelentéktelen képződmények.\* E legátfogóbb értelemben tesszük fel a kérdést: Mi a Gondolkodás? De mielőtt megpróbálnánk válaszolni rá, nyitottakká kell válnunk a kérdés előtt; ez viszont csak úgy érhető el, ha néhány, hagyományunkban makacsul meggyökeresedett gondolatot helyéből kifordítunk és ízekre szedünk.

### A gondolkodás álcái

Amikor nekilátunk annak, hogy a gondolkodás létét – vagyis a hiteles Gondolkodást mint olyat – ott keressük, ahol az feltehetően van, azon vesszük észre magunkat, hogy a dolgok hatalmas, szövevényekkel teli tömege vesz körül, ostromol és szorongat bennünket, melyek Gondolkodásként jelennek meg előttünk, holott valójában nem azok.

De ez nem egy külön esetet jelentő kaland, hanem lényegi és állandó dolog. Amikor valaminek a létét vagy igazságát – azaz a szóban forgó dolog önnön, hiteles valóját – keressük, az első, amibe beleütközünk, mindig a dolgok álcái, álarcai. Már Hérakleitosz észrevette: A természet rejtekezni szeret.\*\* A világegyetem, első megközelítésben, folyamatos karnevál. Maszkok vesznek körül bennünket. A fáktól nem látni az erdőt, a lombozattól a fát és így tovább. A lét, a dolog, a maga lényegénél fogva elrejtett, befedett, ő a rejtőzködés mestere. Azt a művet, melynek során álcái mögött rálelünk, veri-fikációnak (veri-ficar), igazolásnak, s még egyértelműbben *kiderítésnek* (averiguar) nevezzük. E művet nyilvánvalóvá teszi a rejtettet, leleplezi, fel-tárja azt.

\* A jégkorszakról szóló legújabb elméletek lehetővé teszik e hipotetikus számítást.

\*\* 123. töredék: fűszisz krüpteszhai flei.

S valami „igazságának” pedig azt nevezzük, amikor az pórén áll előttünk. Épp ezért szószaporítás, ha „meztelen igazságról” beszélünk.\*

A rejtekezés jelensége nem különösebben bonyolult dolog. Egyszerűen abban áll, hogy a dolog létét vagy, ami azzal egyenlő, „magát a dolgot”, a dolgot „önnön valójában” mindaz beburkolja, „aminek köze van hozzá”, de mégsem az. Mi pedig, miközben elménk révén útban vagyunk „magához a dologhoz”, azt, „aminek köze van hozzá”, a dologgal magával tévesztjük össze. S ez az az örök jelenet, amikor hajnaltájt az álarcos hölgygel együtt lépünk ki a bálteremből. Annak, aminek „köze van” egy dologhoz, lehet hozzá több vagy kevesebb köze; olykor nagyon is sok köze van hozzá. Mármint minél több köze van hozzá, annál rosszabb; annál kitartóbban sáncolja el magát a dolog, s annál tovább leszünk a zavarodottság és a megcsalatás foglyai.

Így a gondolkodás is rejtve marad számunkra ama pszichológiai fogalmak tömege mögött, melyek a szellemi tevékenységre vonatkoznak. A kérdésre, hogy „mi a Gondolkodás?”, azon lelki mechanizmusok leírásával válaszolunk, melyek akkor működnek, amikor ténylegesen gondolkodunk. Nyilvánvaló, hogy e funkciók – az észreveszés, összehasonlítás, elvonatkoztatás, ítélet, általánosítás, következtetés – olyan dolgok, melyeknek „köze van” a Gondolkodáshoz. Nélkülük nem tudnánk véghezvinni azt a tevékenységet, melyet Gondolkodásnak nevezek. A Gondolkodás valósága, melyre most kérdezzünk, feladat, olyasvalami, amit az ember *megtesz*, amire rászánja magát – ezért nevezem ténykedésnek –, s nem csupán olyasmi, ami az emberben végbemegy, mint például a látás, emlékezés, elképzelés, megfontolás. Nomármint, minden „tevése” az jellemző, hogy valamiért és valami *végett* tesszük. A tevés vagy cselekvés harmadik összetevője az, amivel teszünk valamit, az eszköz vagy szerszám.\*\* Ez az eszköz alkalmatlannak bizonyulhat, s ekkor cselekvésünk nem éri el célját, meg hiúsul, de ettől még éppolyan cselekvés marad, mint amelyik eléri célját.

A Gondolkodást nemcsak a modern pszichologizmus azonosítja a szellemi-pszichikai tevékenységformák egyszerű működésével, hanem – mint ahogy azt rögtön látni fogjuk – maga Arisztotelész is, ami kettős hiba. Amikor ugyanis az ember elkezd gondolkodni, nem egyszerűen észrevesz, emlékezik, elvonatkoztat és következtet – melyek csupán mentális mechanizmusok –, hanem mindezeket a tevékenységformákat azért hozza működésbe, hogy valamilyen eredményt érjen el. E véggél, melyet el akar érni, s melyet kellő időben pontosítani fogunk, jobban meghatározza a Gondolkodást, mint azok az eszközök, melyekkel ennek elérésén fáradozik.\*\*\* A fenti azonosításban rejlő két látens tévedés egyike tehát az a feltételezés, hogy azok a pszichikai eszközök,

\* Minderről – a létről, mint ami lényegileg rejtett, az igazságról, mint fel-fedezésről – v.ö. *Meditaciones del Quijote* című művem, 1914.

\*\* Minden tevése vagy cselekvése az alábbi szerkezeti séma jellemző: valami *valamiért*, valami *végett* és valamivel csinálunk.

\*\*\*Vegyük számba ezen kívül azt is, hogy mindazok a pszichikai funkciók, melyekből úgy mond a Gondolkodás áll, saját maguktól, akaratunk nélkül, sőt annak ellenére is működnek. Az észreveszés, elképzelés, összehasonlítás, s a megfontolás is állandóan automatikus módon játszódik le bennünk. Tehát nem a mi ténykedéseink, nem emberi *cselekedetek*. A *cselekvés* és a mechanizmus közötti különbséget az akarat – s következőképpen a szándék, terv vagy véggél – közbeékelődése jelenti.



melyekre az ember a Gondolkodás közben hagyatkozik, megfelelőek és elégségesek ahhoz, hogy e cselekvés sikeresen záruljon. Az örök és fájdalmas tapasztalat azonban mindennek épp az ellenkezőjét nyilvánítja ki: azt ti., hogy *a végcélt, melynek eléréséért gondolkodni kezdünk, az ember a megfelelő mértékben még sohasem valósította meg, következésképpen megengedhetetlen az a felételezés, hogy az ember megfelelő adottságokkal rendelkezett valaha is annak megvalósításához, amire a Gondolkodással kísérletet tesz.* S ez – már ezen a kezdeti szinten – arra készítet minket, hogy tudomásul vegyük: a Gondolkodás egy olyan ténykedés, melyre az embernek még akkor is rá kell szánnia magát, ha nem remél tőle eredményt. A dolog tragikus, ha ezt az oly közkedvelt jelzőt kívánjuk használni, de ez a helyzet. A történelemben mindig akadnak éber keselyűk, melyek gyorsan lecsapnak, amikor a Gondolkodás egyik formája – például az ész – olyan súlyos válságba kerül, ami nyilvánvalóvá teszi, hogy elégtelen, mégpedig menthetetlenül. De ugyanezek a keselyűk, alighogy lecsupaszítják csőrükkel a dögöt, kénytelenek lesznek újra előlről kezdeni, azaz újra kell gondolniok régi, keselyűszerű eszméiket, dögövé „filozófiáikat”, s ezzel megzavarják örömteli emésztésüket. Ahogy a keselyű és a hiéna mindig egy dög mellől indul el, hasonlóképpen léteznek olyan gondolkodásformák, melyek abból a kudarcból táplálkoznak, melynek rendszeresen áldozatául esik a szegény emberi nem.

Tehát nem lehet a Gondolkodás mibenlétét úgy vizsgálni, hogy mintegy az elme „belsejébe” vetünk egy pillantást, s ily módon pszichológiai vizsgálódásoknak vetjük alá. A sorrend inkább fordított; a pszichológia csak annak köszönhetően tudott néhány pszichikai jelenséget – mint túlnyomórészt intellektuális képződményt – elkülöníteni, hogy már előzőleg volt valami homályos és rendezetlen képünk a Gondolkodás mibenlétéről.\* Intellektuális jelenségeknek pedig azért nevezzük őket, mert részt vesznek a Gondolkodás feladatában, s nem fordítva van a dolog.

A hiteles Gondolkodás egy másik fedőmaszkja a Logika. Itt a rejtekezés a sematizáció formáját ölti magára. A Gondolkodás végtelenül gazdag morfológiáját a Logika annak egyetlen formájával, a *logikus* gondolkodással helyettesíti, vagyis azzal a gondolkodással, melyre bizonyos jegyek jellemzők – ilyenek pl. az önmagával való azonososság, az ellentmondás kiküszöbölése és az „igaz” és „hamis” melletti harmadik lehetőség kizárásának az elve. Minden olyan gondolkodás, amely nem mutatja fel ezeket az attribútumokat, elhibázott gondolkodásnak bizonyul, mert nem sikerül elérnie azt, amire egyébként jellegéből adódóan hivatott lenne, s ennél fogva nem hiteles gondolkodás. Annak az elfedésnek a hatalma, melyet a „logicitás” szinte vallásos imperatívusa kétezer éven át gyakorolt, szinte felmérhetetlen. Ez az imperativus két, egymástól nagyon eltérő kiterjedésű zónára osztotta az emberiség roppant méretű szellemi panorámájának egészét; az egyik oldalra a logikai rendkívül szűk világa került, a másikra pedig az illogikus negatív birodalma, melyre semmilyen figyelmet nem fordítottak, s azt sem tudták, hogy mit kezdjenek vele. A logikus azonosult a racionálissal, úgyhogy logika és ész szinonim fogalmakká váltak. Mindez azért volt elkerülhetetlen és nyert igazolást, mert az emberek hittek abban, hogy csakugyan van gondolkodás, amely tel-

\* Ez a legkevésbé sem csökkenti azt a fontosságot és érdekességet, mellyel a pszichológiai vizsgálódások önmagukban rendelkeznek.

jes egészében s fenntartás nélkül logikus. A nyugati ember meg volt győződve arról, hogy e gondolkodás révén egy olyan masszív épülettel rendelkezik, amely kiemelkedik az összes többi gondolkodásmód szövevényes őserdejéből. Napjainkra azonban fokozatosan rájövünk arra, hogy ilyen logikus gondolkodás nem létezik. Amíg tartotta magát az a nehézkes teória, amit 2300 év óta Logikának neveznek, az ember tudott a fent említett illúzióban élni. A közelmúlt három nemzedéket átfogó ideje alatt azonban az történt a logicitással is, ami a tudomány többi nagy témájával; vallatóra fogták, de úgy istenigazából. S amikor – a logisztikában, a szimbolikus és a matematikai logikában – a Logika birodalmát valóban komolyan, logikusan akarták megalkotni, kiderült, hogy az lehetetlen; csodálkozva fedezték fel, hogy nincs végső és szigorúan identikus fogalom, nincs olyan ítélet, amiről bizton állíthatnánk, hogy nem implikál önmagában elmentmondást, vannak viszont olyan ítéletek, melyek sem nem igazak, sem nem hamisak, s olyan igazságok, melyekről be lehet bizonyítani, hogy bebizonyíthatatlanok, s hogy ennél fogva vannak illogikus igazságok.\* A perspektíva tehát *ipso facto* teljesen megváltozik. Mihelyt a logika az illogicitástól áthatottan jelenik meg, elveszti azt a *patetikus távolságot*, melyben a gondolkodás többi formájától elkülönülve létezett. Most kiderül az is, hogy a logikus gondolkodás nem gondolkodás – mivel ilyen nincs –, hanem egy képzeletbeli gondolkodás eszméje csupán, vagyis merő ideál és utópia, amely nem volt tisztában önmagával. Ez az alapján véve görög alkotás, Arisztotelész Logikája, éppoly irreális – hasonló okok folytán –, mint Platón *Állama*.

Így most már nem tűnnek ostoba fecsegésnek Lévy-Bruhl szavai, aki a mi állítólagos „logikus gondolkodásunkat” a primitív ember „prelogikus gondolkodásával” állította szembe; ami mindig is szörnyűséges dolognak tűnhetett. Miután kiderült, hogy a logikus gondolkodás sokkal illogikusabb, mint amilyennek véltük, most már azt is észrevevesszük, hogy a primitív gondolkodás sokkal logikusabb, mint amilyennek gyanítottuk.\*\* Eltűnnek tehát azok az abszolút különbségek, melyek az ember által a történelem során gyakorolt gondolkodásformák egyik típusa s a többi gondolkodásforma között álltak fenn, s helyükbe a folytonosság került. Vagy, ami azzal egyenlő; ha eltávolítjuk a Gondolkodást egyesegyedül reprezentáló logikus gondolkodás spanyolfalát, akkor az a maga leplezetlen mivoltában jelenik meg előttünk s szükségképpen másvalamiből áll, nem kizárólag az azonosság, az ellentmondásmentesség s a kizárt harmadik alapelvéből. Ha ugyanis, ismétlem meg újból, a Gondolkodás legvégső fokon e jegyek meglétéből tevődne össze, akkor szükségképpen azt kellene elismernünk, hogy soha nem létezett. Tény viszont az is, hogy az ember ilyen vagy olyan módon, akarva-akaratlanul, bátran vagy erőtllenül, de mindig is gondolkodott.

\* Minderről e tanulmány későbbi részeiben lesz még szó. Az utolsó, kevésbé ismert kérdés-sel kapcsolatban – „hogy ti. mindig lesznek bebizonyíthatatlan matematikai igazságok” – v.ö. a legújabb könyvet: William Van Orman Quine: *Mathematical Logic*. Norton, New York, 1940.

\*\* E megjegyzések második részében megpróbálom megvilágítani valamelyest a primitív gondolkodás kérdését, beleszólva a Bergson és Levi-Bruhl között folyó vitába.

## A megismerés történeti jellege

A Gondolkodás sajátos természetét elfedő maszkok közül azonban nem ez a kettő a legáthatolhatatlanabb. A „mi a gondolkodás?” kérdésre mindkét esetben olyan dolgok felmutatásával válaszolunk, melyek nem kívánnak a konkrét és tényleges gondolkodás szerepében tetszelegni. A Pszichológia az intellektuális tevékenységformákat tárja eléünk, vagyis csupán a gondolkodás lehetséges eszközkészletét. A Logika a gondolkodás bizonyos formális sémáit emeli csak ki, mégpedig azokat, melyek az állítólagos logikai jegyekkel rendelkeznek. A Gondolkodásnak az az elfedő hatalma azonban, melyet a Megismerés tudhat a magáénak, méghozzá oly mértékben, hogy a Gondolkodás és a Megismerés mint egymás szinonímája jelenik meg, messze túltesz az előbbieken. A megismerés mármost valóban Gondolkodás, mégpedig olyan gondolkodás, mely konkrét, hatékony és ereje teljében van. A Gondolkodásnak nem maradéktalan példája sem az a puszta intellektuális tevékenység, amit az ókoriak *facultas*-nak neveztek, és a logikai sémák sem. A megismerés viszont az. A tévedés abban áll, hogy azt hiszik, mindennek a fordítottja is igaz: vagyis minden gondolkodás, akár eredményes, akár nem, szükségképpen megismerés. Éppen ezért, ha az általunk vázolt nagy kérdésben valóban ki akarunk jutni a nyílt vizekre s le akarunk hatolni a probléma gyökeréig, elkerülhetetlenül fontos az, hogy e két terminus tradicionális összekapcsolásán lazítsunk.

Általános az a feltételezés, hogy az ember – valahányszor csak gondolkodni kezd – ezt mindig ugyanazzal a szándékkal teszi: a dolgok valóságát akarja kikutatni. S mint-hogy az effajta ténykedést „megismerésnek” szokták nevezni, hajlunk afelé, hogy a gondolkodás és a megismerés egy és ugyanazon dolog. S ha ez a kijelentésünk mellőzi a formai szigort, vagyis a szavakat felszínesebb, összemósódottabb jelentésükben használjuk, akkor ez a feltételezés nem is téves. A tévedés akkor következik be, amikor a „kikutatni, hogy mik is a dolgok valójában” homályos kifejezésének hirtelen, váratlanul szigorúan körülhatárolt jelentést tulajdonítunk, s eközben figyelmen kívül hagyjuk, hogy ez esetben már hamis az az állítás, mely szerint az ember – több-kevesebb sikerrel – mindig arra törekedett, hogy feltárja, mik is azok a dolgok valójában, melyek körülveszik.

Egy paralógizmusról van tehát szó, s ez arra készítet bennünket, hogy a „megismerés” szót két – egy szűkebb és egy tágabb – értelemben használjuk.

Az embernek mindig is fontos volt tudnia, hogy mihez tartsa magát a világot és önmagát illetően. Majd látni fogjuk, hogy ez miért fontos neki, s azt is, hogy ennek fontossága egyáltalában nem olyan „természetes dolog”, mint ahogy azt hiszik. S ha az ember úgy véli, hogy egy dologgal kapcsolatban tudja mihez tartani magát, nem érzí annak szükségét, hogy gondolkodni kezdjen, hanem inkább megmarad annál a gondolatnál vagy eszménél, ami arról a valamiről már rendelkezésére áll. Azt az „eszmét, melyben vagyunk”, hiedelemnek nevezem.\* Amikor azonban az ember csalatkozik

\* V.ö. *Eszmék és hiedelmek* című könyvem. 2. kiadás, *Revista de Occidente*, Madrid, 1942.

benne, vagyis többé már nem *leledzik* a hiedelemben, nem tud többé nyugton maradni, s kénytelen valamit tenni, hogy újból tudja magát mihez tartani. Nos, az, amibe ekkor belefog: a gondolkodás, mivel a Gondolkodás – *bármilyen is az* – arra való, hogy kikeveredjünk abból a kétségből, melybe kerültünk, s újból szilárd talajt érezzünk a lábunk alatt. Az ember kénytelen saját biztonságával foglalkozni, akár akarja, akár nem. Ez különbözteti meg az állatoktól s az istenektől. Ez azonban még nem mond semmit arról, hogy milyen művelési eljárásokat használ az ember a gondolkodás során. E formák nagyon sokfélék lehetnek. Itt nem egyetlen formáról van szó, melyet az ember – mint valami számára „természetes” dolgot – egyszer és mindenkorra birtokol, s melyet, ennél fogva, többé-kevésbé tökéletes módon mindig is használt. Az egyetlen, ami mindig is sajátja volt az embernek: a gondolkodás *szükséglete*, hisz az ember állandóan, többé vagy kevésbé, de kétségek között hánycódik. Azoknak a módozatoknak, melyek ezt a szükségletet kielégítik – illetve igyekeznek kielégíteni, és amelyeket a gondolkodás technikáinak, stratégiáinak, *metódusainak* nevezhetünk – elvben végtelenül nagy a száma, de ezek közül egy sem ajándék, „adomány”, mellyel már eleve rendelkezünk. Távolról sem ez a helyzet; az embernek ezeket fel kell találnia, s miután a jártasságot is megszerzi velük kapcsolatban és begyakorolja őket, kitapasztalja lehetséges felhasználási módjukat, s legvégül mindig beleütközik a korlátokba is. S valószínűleg nincs nagyobb igazságtalanság annál, minthogy az emberi „természetnek” – a „természet” mindannak összessége, amit mintegy ajándékként kaptunk s amivel a *nativitate* rendelkezünk – tulajdonították a szellemi műveletek ama roppant eszköztárát, melyet az „ember” nevet viselő szegény lénynek kínkeservesen kellett kiküzdenie, hogy megpróbáljon kikeveredni abból a rejtélyes kútból, melybe-létezése révén pottyant.\*

A szó szoros értelmében vett megismerés *csakis* egy e módszerek közül. A megismerés voltaképpen nem más, mint a vitális misztérium megoldására irányuló próbálkozás, mégpedig oly módon, hogy az elme a fogalmak – illetve ezek gondolatmenetekké összeálló alakzatai – végső irányítása révén formálisan működteti mechanizmusait. Meglepő, hogy milyen könnyűszerrel és mily hosszú időn át vették evidensnek azt, hogy az ember mindig is képes volt, és bármikor képes a megismerésnek nevezett feltehető különös tevékenységre s precíz művelet gyakorlására. Már a legfelszínesebb meggondolás alapján is belátható, hogy bizonyos előfeltételeknek kell teljesülniök ahhoz, hogy az ember ilyen tevékenységre adja magát, s csakis ezen előfeltételek megléte esetén képes az ember arra, hogy a megismerésnek szentelje magát. Az előfeltétel ez esetben valójában két dolog: egyrészt az a hiedelem, mely szerint a valóság számunkra megjelenő zűrzavara, káosza mögött olyan szilárd s állandó képződmény rejtőzik, melytől a valóság valamennyi változata függ; s ha e képződményt feltárjuk, akkor mindazzal szemben, ami körülvesz bennünket, tudjuk mihez tartani magunkat. A valósnak e szilárd s állandó képződményét a görögök óta *létnek* nevezzük. A megismerés nem más, mint a dolgok létének vizsgálata, a „szilárd és állandó képződmény” e szigorú értelmében. A másik előfeltevés, mely nélkül képtelenség lenne a megismerés tevékenységének szentelnünk magunkat, az a meggyőződés, hogy a dolgok *léte* s az „ér-

\* V.ö. a szerző *Önmagába mélyedés és sodródás* című írását.

telemnek" nevezett emberi képesség felépítése között valami lényeges hasonlóság áll fenn. Csak így van értelme ama reménynek, hogy az *utóbbi* működésének eredményeképpen behatolunk a valóságos mélyébe, egészen addig, amíg fel nem tárjuk annak rejtett *létét*.

Képzelnék bele magunkat annak az embernek a helyébe, aki először gyürkőzik neki a feladatnak, hogy megismerjen valamit. Nem tudja például azt, hogy mihez is tartsa magát a változó és szeszélyes módon előtűnő fényjelenségekkel kapcsolatban. E fénynek láttán mozgósítja értelmi képességeit, s elindul keresni valamit, s ha rátalál, azt reméli, hogy a fényt illetően bizonyosságra tett szert. A keresés azonban furcsa művelet; a keresés során elindulunk valami után, ámde ezt a valamit, aminek a nyomába eredünk, bizonyos értelemben már birtokoljuk. Így például az, aki a különböző színű üveggyöngyök között vörösszínűt keres, eleve úgy indul neki a keresésnek, hogy elméjében már ott van a vörösszínű üveggyöngy; következésképpen előzetesen feltételezi, hogy van vörösszínű üveggyöngy, mielőtt még rátalált volna, s épp *ezért* keresi. S hasonlóképpen az, aki arra szánja rá magát, hogy megismerőképpessége erejét a fény vizsgálatára fordítsa, eleve megelőlegezi, hogy a fényjelenségekben – vagy pedig azok mögött – van valami, aminek a megtalálása 1. nyugalommal és biztonsággal tölti el a fény természetét illetően, 2. e feltételezett valami olyan jellegű és felépítésű, hogy a gondolkodás rálelhet és megragadhatja azt. Máskülönben nem volna értelme annak, hogy az ész segítségével keressük. E valami a fény *léte*, a fényesség szilárd és állandó viselkedésmódja, amelyből, szabályozott formában, végtelenül sok változata ered és ez a végtelenül sok változat – látszólagos kuszaságában s zavaros összevisszaságában – korábban megragadhatatlannak tűnt. A *lét* szilárdsága és állandósága, az, „hogy mindig az, ami”, az önazonosság jellegével ruházta fel a létet. S minthogy ugyanez a jegy jellemző magára a fogalomra is, arra a végeredményre jutunk, hogy a *létet* és a gondolkodást ugyanaz az attribútum illeti meg, s hogy a fogalom törvényei, minden további nélkül, a létre is érvényesek. Amikor a fényesség kutatása során rátalálunk e változatlan és szilárd valamire, ezt a fény „igazságának” vesszük s egy *propozíció* vagy tétel formájában így fejezzük ki: a fény az éter rezgése. Ez lesz majd megismerő ténykedésünk eredménye.

De jegyezzük meg jól az alábbiakat; legyen bár ez a *propozíció* vagy tétel a megismerésért folytatott fáradozásunknak az eredménye, mi mégis már előtte s nélküle – következtetésképpen a *megismerés nélkül* – megelőlegeztük azt, hogy a fénynek, s általában a dolgoknak, van *léte*. E *szuppozíció* nélkül a megismerés nem lendülne mozgásba s nem jutna el a *propozícióhoz*. Ám azzal, hogy feltételezésnek nevezzük, egy pillanattal se gondoljunk arra, hogy kevesebb meggyőződést tulajdonítunk neki, mint magának a tételnek. Épp ellenkezőleg; az, aki megismeréssel foglalkozik, már eleve feltételezi s sziklaszilárd meggyőződéssel már előzetesen vallja, hogy van *lét*, s azért indul a keresésére, hogy megtudja, milyen is az.

Ebből azonban az adódik, hogy a megismerésnek, mielőtt még egyáltalában megkezdődne, már egészen határozott véleménye van a dolgokról; ti., hogy a dolgoknak *léte* van. S minthogy e vélemény minden bizonyításhoz s okfejtéshez képest előzetes, s előfeltételét képezi minden okfejtésnek és bizonyításnak, kijelenthetjük, hogy egyszerűen hiedelem, s mint ilyen, semmiben sem különbözik a vallásos hittől.

A megismerés tehát nem egyszerűen „az intellektuális képességek s a pszichikus mechanizmusok működtetése, melyek az érzéki észrevevéstől az elvonatkoztatás felé tartanak”, hanem olyan emberi ténykedés vagy foglalatosság, melynek csak akkor *tudjuk* magunkat szentelni, ha előzetesen már megfogant bennünk az a szilárd és preracionális meggyőződés, hogy van *lét*. Amikor ugyanis kétségek támadnak bennünk afelől, hogy mihez kezdjünk ezzel vagy azzal a dologgal, vagy általában a dolgokkal, akkor ahhoz folyamodunk, amiben nem kételkedünk, ami nem kérdéses a számunkra, ami nem eszme, ami csak úgy felőlőtt bennünk, hanem számunkra maga a valóság; az a rejtett lét, amivel az ember megingathatatlan meggyőződése szerint a dolgok rendelkeznek. Nem azért bajlódunk a megismeréssel, mert bizonyos szellemi képességek birtokában vagyunk, hanem azért, mert egy igen határozott hiedelemben élünk, ami nem az eszmeképződés elvont képessége, hanem már tényleges és konkrét eszme, szellemi „termék”, „tan”. S minthogy nincsenek velünk született vagy ajándékba kapott eszmék, ez azt jelenti, hogy e hiedelem *olyan meggyőződés-állapot, melyhez az ember maga érkezett el*, s nem pedig olyan vele született vagy „természetes” – s ennél fogva állandóan meglevő – adomány, ami mintegy az ember lényegi jegyét alkotja vagy – ahogy Arisztotelész óta szokás mondani – ami a természetéhez tartozik. Ha azonban az a hiedelem, mely szerint az előttünk levő dolgoknak rejtett *léte* van, egy olyan szellemi szituáció, melyhez az ember maga érkezett el, akkor ez azt jelenti, hogy egy meghatározott úton jutott ide, azon az egyetlen úton, ami e véleményhez és csakis ehhez vezet, vagyis közvetlenül a saját maga által szerzett élettapasztalatok, megkísérelt próbálkozások és későbbi módosítások sorozata révén, illetve a korábbi nemzedékek együttműködésével, hiszen e nemzedékeknek a közösség által megőrzött hagyományába született bele s ott növekedett fel; vagy még egyszerűbb módon kifejezve: az ember azért jutott el ahhoz a hiedelembhez, hogy a valóságnak léte van, mert korábban más hiedelmekben élt – például az istenekbe vetett hitben. akiknek semmivé foszlása és le-tűnése felnyitotta a szemét ezen új hiedelem előtt.

E megfontolás gyökeresen átalakítja a megismerésről szóló hagyományos nézetet. Abból a felfogásból, mely szerint a megismerés az embernek veleszületett képessége s ennél fogva az ember elidegeníthetetlen és állandó tulajdonsága, később az lett, hogy a megismerés történeti képződmény, melyhez az emberi élet bizonyos korábban megélt viszontagságok révén jutott el. Ez a megismerésben bekövetkezett szempontváltozás egyszerűen úgy ment végbe, hogy a figyelem arra a prekognitív előfeltételre irányult, ami mintegy a megismerés mögött működik. Ennek észrevétele lehetővé teszi azt, hogy elkerüljük a „megismerés” szó használata során jelentkező paralogizmust, ami abban áll, hogy egyik alkalommal minden olyan szellemi erőfeszítést megismerésnek nevezünk, ami létünk rejtélyének feloldására irányul, máskor pedig a kifejezést pontos értelemben használjuk, vagyis mint egy feltételezett *lét* birtokba vételét, mely lét a valóság mélyén rejlik s „azonos” állaga révén módot ad arra, hogy a fogalmak azonosságán keresztül megragadhatassuk. A megismerés szerkezetének pontosabb körvonalazása bőven elég ahhoz, hogy pusztán történeti jellege nyilvánvalóvá váljon. Sőt, ha ezt tesszük, kiderül, hogy az a ténykedés vagy foglalatosság, amit megismerésnek nevezünk, a teljes szójelentéssel Görögországban is csak néhány évszázadon át azonosult maradéktalanul. E foglalatosságnak az ember csak Görögországban adta át magát fenn-

tartás nélkül, mivel csak ott és csak akkor élt abban a szilárd hitben, hogy ami valóságos, az a maga teljes és tiszta mivoltában a *léttel* egyenlő. A hellén gondolkodók agya e hiedelemre támaszkodva lendül mozgásba, s e hiedelem a tiszta hitre jellemző végletességgel tölti el a görögöket. A görögök számára az ismeret jelentette a végérvényes tudást. Ezért a mi empirikus tudományunk számukra nem lehetett volna ismeret. A modern fizika számukra nem a megismerést, hanem igencsak mást jelentett volna, mivel „nem magát a létet veszi célba”, hanem megelégszik „a jelenségek megmentésével”, vagyis azzal, hogy képzeletbeli, szubjektív s csak az emberi elmében létező alakzatokat dolgoz ki, ami lehetővé teszi a jelenségek közötti tájékozódást, melyben maguk a jelenségek is csak közelítő jellegűek, s a megfigyelt új jelenségek hatására állandóan módosulnak. Tudománynak csakis az számít, ami a változatlanról szól, s ennek megfelelően maga a megismerés is változatlan. A megismerés tehát Görögországban nem a valóság szellemi igazgatását jelentette, mint a mi számunkra, hanem annak felfedése, *Alétheia* volt.

Semmiféle emberi ténykedés nem érthető akkor, ha nem vetjük tüzetes vizsgálat alá a megkérdőjelezhetetlen hiedelmek altalaját, melyek úgymond az ember háta mögött csendben érvényesülnek. Így az egész buddhizmus érthetetlen, ha figyelmen kívül hagyjuk azt, hogy Buddha – mint valami megkérdőjelezhetetlen tényből – abból indul ki, hogy az egyén nem hal meg, hanem a reinkarnációk örök láncolatának foglya marad. Ez a halhatatlanságba, egy elkerülhetetlen meghalni nem tudásba vetett hit iszonyattal tölti el az embert, s a buddhizmus nem egyéb, mint egyfajta technika a rettentés, elenyészhetetlen én, az egyéni lét megszűnésére, semmivé foszlására, transzcendens öngyilkosságára a *Variochana*, az egyetemes és személytelen lét ölén.

A kevésbé erős, ámde mértékét tekintve nemkevésbé hatékony hiedelem példaként hadd emlékeztessék Keplerre, aki elmondja, hogy milyen szellemi utakon – a szellem milyen állapotain – keresztül jutott el törvényeinek felfedezéséhez. Ennek köszönhetően tudjuk, hogy Püthagorasz módjára hitt abban, hogy a világot matematikai viszonyok, méghozzá nagyon egyszerű matematikai viszonyok kormányozzák. (Ennek ellenére a körülmények úgy hozták, hogy először a tojásalakkal próbálkozott, ami bizonyultabb görbe, mint az ellipszis.)

Nem is értem, hogy annak feltárását, mit is értettek a görögök valóság alatt, még mielőtt konkrétan nekiláttak volna ahhoz, hogy a valóságot átgondolva kidolgozzanak egy filozófiát, miért nem végezték el eddig sohasem. Minden következetesen végig gondolt és formába öntött filozófia egy elő-filozófia vagy meggyőződés előterében mozog, ami azért marad kimondatlan, mert az egyén számára ez „magával a kendőzetlen valósággal” azonos. A formába öntött filozófiák korlátai csakis ezen elő-filozófia – vagyis gyökeres és aracionális hiedelem – feltárása után válnak szembetűnővé. Így a filozófia megszületésének korában élő görögöknek – Ióniában, Szamoszon, Eleában – radikális meggyőződése az, hogy a szemmel látható változások mögött – melyeknek, mint minden ember, ők is alá vannak vetve – egy változatlan valóság húzódik meg; ez a *fűszisz*, a természet, s a felszín változásai – szigorú szabályszerűségek szerint – ennek mélyéből törnek elő. E természet *öröktől fogva ott van*. A korabeli görög még nem fogta fel a semmit. Egy megkérdőjelezhetetlenül örök valóságból indul ki, amely önmagára támaszkodik s nem volt szüksége arra, hogy bárki is létrehozza. A *lét* szóval

az örökkévalóság és a változatlanosság jegyeit fejezi ki, amikor e szót teljes és tulajdonképpen értelmében használja. Egy esetleges világ, mint amilyen pl. a keresztényé, melynek egy teremítő aktusra van szüksége ahhoz, hogy létezni kezdjen, s melyre ennek következtében befolyással van saját korábbi nemléte, egy görögben éppoly halálos rémületet váltott volna ki, mint a keresztényből az, ha megfosztanák Istentől. Ne feledjük, hogy mindezek elfogadása előzetes a megismeréshez képest, pusztá hiedelem, melyben eleve benne élünk s ami a gondolkodóra *a tergo* hat, irányítja viselkedését és ténykedését, vagyis azt, hogy az előttünk megjelenő zűrzavarból a mélyen fekvő azonosság és örök nyugalom felé törekszünk. Ezért van az, hogy az „igazság” neve Görögországban az *a-létheia*, felfedés, ama fátyol és homály eltávolítása, ami megakadályozza a lét kendőzetlen szemlélését.

Mi örököltük Görögországtól a megismerés eszméjét, de nem örököltük – legalábbis nem a szükséges mértékben – a létbe, a *natura rerum*-ba vetett hitet, melyre az előbbi támaszkodik, s ebből ered az az állandó bizonytalanság, ami Nyugaton a megismerés tevékenységét körülveszi.

Hogyan jutottak el a görögök ehhez a létbe vetett hitükhöz, ehhez a Természetről alkotott meggyőződésükhöz? Egy kulcsfontosságú probléma húzódik meg itt, amit – bár hihetetlennek látszik – sohasem vetettek fel, s sohasem eredtek a nyomába. Ellenkezőleg; minthogy a görög ember számára e hiedelem nem volt kérdéses, az sem lett kérdéses, ami ebből a hiedelemből következett: az ti., hogy a megismerés – vagyis a lét megragadása – az embernek veleszületett, természetes funkciója. Mi megtartottuk az utóbbi véleményt, jóllehet amputáltuk az ezt megalapozó hitet. Ma azonban a saját lábán közelít felénk ez a probléma: vajon miért épp a görög ember az, aki a természetet illetően ama „nagy hit”, hiedelem jegyében él, aki hisz abban, hogy a „dolgoknak van léte”, s ez alapját képezi annak a ténykedésnek, amit – *sensu strictissimo* – megismerésnek nevezünk?

A perzsák, az asszírok s a héberek nem gyakorolták a „megismerést”, mert azt hitték, a valóság Istennel azonos. Istennek, egy valódi Istennek nincs léte, szilárd és állandó mivolta; az Isten tiszta és abszolút akarat, korlátlan önkény. Aki valóban hisz, s nem csak úgy, tessék-lássék módon teszi ezt, s nem vizezi fel e feltétlen hit borát – azt a hitet ti., hogy *ami van*, az mind Isten, s ezért mindaz, ami rajta kívül még létezni látszik, tulajdonképpen nem is létezik, hanem csak Isten korlátlan akaratának eredménye –, nyilvánvalóan nem hihet abban, hogy a dolgoknak saját léte, saját állaga van, vagyis nemcsak léteznek, hanem létezésük során meghatározott módon s szilárdan a létbe ágyazódnak bele. Nomármost, ebben az igazi Istenhívőben nem merülhet fel az a gondolat, hogy értelmével bármit is megragadhat a dolgokból s hogy bennük és velük szemben bizonyosságra tehet szert; ő úgy tekinti magát, mint aki feloldhatatlanul hozzá van kötve az egyetlen s döntő valósághoz, Isten akaratához. S mindaz, ami vele s övéivel, a népével történik, minden az isteni szabad akaratától, Isten kifürkészhetetlen és kikerülhetetlen végzéseitől függ. S ha életének alakulásával szemben az ilyen emberben erős kétségek merülnek fel, akkor tenni fog valamit, nem ül ölbetett kezekkel. De mit fog tenni? Elkezdji törni a fejét, vagyis analizál, egybevet, feltételez valamit, bizonyít s következtetéseket von le? Semmi esetre sem; legelőször is imádkozni kezd, könyörgéssel fordul Istenhez, hogy világosítsa meg elméjét s hogy adjon neki útbaiga-



zítást. A gondolkodás egyik formája és technikája az imádkozás. A hívő ember számára nincs más módja a megbizonyosodásnak, csak az, hogy esedezzen Istenhez a parancsolatok kinyilatkoztatásának kegyéért s ha Isten kegyes lesz hozzá és kiválasztja őt a többiek közül, akkor hirdesse Isten igéjét a többieknek, miközben valamennyi saját gondolatát kiküszöböli, s így lesz Isten eszköze, a Mindenható szócsöve. Az ő beszéde semmiben sem fog hasonlítani a gondolkodó ember *logoszára*, nem egy rejtekező lét felfedése lesz, mely lét öröktől fogva és örökre itt van, nem *alétheia* lesz, hanem azt fogja mondani ma, amit Isten határozott el s nyilvánított ki, hogy mi legyen holnap; beszéde (*decir*) Istentől eredő pre-dikció (*pre-decir*) lesz, prófécia. S minthogy Isten akarata vitathatatlan, jövődőlése e titkos isteni hangba vetett alázatos és feltétlen bizalom lesz, mely hang egyszerre szabad és bizonyosságot adó, egyszerre döntés és ígéret; beszéde nem az igazság *logosza* lesz, hanem *amen*, ami – az igazság *logoszával* ellentétben – nem azt jelenti, hogy *A est B*, hanem azt, hogy „*így lesz*”. Ennek az embernek nem létezik a valóság jelen idejű indicatívusa, a *van*, hanem csak a jövő idejű: *lesz*. A dolgok folyamatosan teremtetnek; a dolgok azok, aminek Isten minden egyes pillanatban akarja őket. A zsidó számára az *amen*, *'emunah* szó jelenti az „igazságot”.<sup>\*</sup> A görög *alétheia* és a héber *'emunah* közötti ellentét végleges, a fogalmakat összeütközteti bennünk, s ezáltal hozzásegít a megismerés sajátserű, pusztán történeti jellegének megértéséhez. De ez az összeütközés más, kevésbé feltűnő különbségek megmagyarázására is felhasználható. Másfelől lehetővé teszi a számunkra, hogy úgy szólván belülről, eddig még soha el nem ért életközelségből vegyük szemügyre a Gon-

\* V.ö. Hans Freiherr von Soden rektori beszédét: *Mi az igazság?* 1927-ből. Az *'emunah* főnév – az *amen* ugyanis az igei forma –, ami héberül „igazságot” jelent, egy olyan töből cred, melynek elsődleges jelentése „szilárd”, „biztos”, ám elsősorban a személyes viszonyokra vonatkozik: pl. megbízható barát, biztos ígéret. Ez a szó jövőre irányulását foglalja magában: a barát megbízható *lesz*, az ígéret teljesülni fog. Innen van az, hogy az *'emunah* főnév jelentése: bizalom. Az pedig, hogy a szó jelentése a „bizalom” felől az „igazság” felé tart, meggyőzően mutatja, hogy a zsidó – csakúgy, mint az asszír és a perzsa – nem valamilyen *létet* vagy *Természetet* érez maga előtt, hanem egy minden létet meghaladó – Platónnal szólva: epekeina tész usziasz – abszolút akaratot, amely bekebelezi és megsemmisíti azt. Érdemes továbbá megjegyezni, hogy a legmesterkétebb szakkifejezés, melyet Arisztotelész azért kénytelen használni, hogy kimondja vele egy dolog „szubsztancialitását” – következtésképpen leghívebb *létét* –, egy fölöttébb különös terminus, ami egy egész kifejezést képez, ámde mégis egyetlen szóként értendő: to ti én einai; „egy dolog volt-léte”. A lét a görög számára, mint fentebb mondtuk, a jelen; ám ha sarokba szorítjuk, s amúgy istenigazából vallatóra fogjuk, kiderül, hogy a lét nem a jelen, hanem a múlt. Olyan időbeli optikáról van itt szó, ami elkerülhetetlennek bizonyul, ha adottnak vesszük a görög létfogalmat. A *most* előttünk levő valóság – vagyis a jelen – részben pseudo-lét, véletlenszerű. E pseudo-lét csak most van, korábban nem létezett; egy időbeni ok, avagy a véletlen terméke. De mögötte, úgyszintén most – következtésképpen szintén a jelenben –, ott van az igazi lét, a szubsztancia. S ez azért az *most*, mert már *korábban*, a végtelen múltban, öröktől fogva az *volt*. Az igazi lét lényegi vonása a *korábban*, a *próteron*. Ezért princípium – *arkhé* –, valami régvolt. A lét tudománya nem más, mint ... archeológia. Innen van az, hogy Arisztotelész hatalmasat botlik a formák eredetének problémájába ütközve, s ez adott alkalmat arra a „kreacionizmusról” szóló híres és hosszadalmas vitára, amely a szelíd, nehézkes Zeller és az ideges, hamar fölfortyanó Brentano között zajlott le.

dolkodás más régmúlt formáit is – pl. a vallásos gondolkodást, a mitológiát, a mágiát, a „bölcsséget” vagy „élettapasztalatot” –, melyek mindig hozzáférhetetlenek maradtak a modern ember számára.

Ezzel számos nagyjelentőségű dolgot értünk el. Először is a megismerést megfosztottuk attól az abszolút valóság jellegétől, melyhez az ember mindörökké hozzá van kötve, s pusztán történeti nagyságrendű dologgá fokoztuk le. A megismerés nem „természetes” és éppen ezért kikerülhetetlen emberi ténykedés, hanem csupán történeti „életforma”, melyhez feltalálja bizonyos tapasztalatok céljából érkezett el, s melyen aztán más tapasztalatok túl is lépnek.

Egy másik nagyjelentőségű dolog, hogy a megismerés ily módon megszűnik utópia lenni s a tényleges léte jellemző konkrétságában és viszonylagosságában tárul a szemünk elé. Azzal, hogy a megismerés elveszíti utópikus jellegét, s konkrét valóságában jelenik meg előttünk, valóban képesek leszünk arra, hogy nyomon kövessük történetét – azaz feltárjuk, hogy miért érkezett el hozzá az ember és miért épp a megismerés tevékenységébe fogott bele, hogyan kapja meg e tevékenység Görögországban teljes értelmét, másszóval hogyan történt meg az, hogy csakis a görög ember hitt valóban és fenntartás nélkül a megismerés lehetőségében. Ha abból a teljes és legtisztább formából indulunk ki, mely a megismerésnek Görögországban még sajátja volt, akkor a későbbi történelem folyamán – egészen napjainkig – *a megismerés eszméjének (és gyakorlatának) fokozatos hanyatlását* követhetjük nyomon. Ezzel az ész jelenlegi, súlyos válsága automatikusan elveszíti azt a váratlan s előreláthatatlan mivoltát, ami a hirtelen földindulásra jellemző.

Végül – s ez a legfontosabb – mindez lehetővé teszi, hogy úgy szóljunk a jelenlegi válságról, hogy közben mintegy kívül helyezzük magunkat rajta. Ha ugyanis a megismerés olyasvalami, ami az ember sajátja s mindig is kellett és kell, hogy legyen, akkor annak válsága egyszersmind magának az embernek a válságát is jelentené. De ha a megismerést az emberi élet pusztán történeti formájává változtatjuk, akkor felbukkanása előtt más, éppoly elfogadható eljárasmódokat fedezünk fel, melyek arra irányultak, hogy az ember szembeszálljon az élet rejtélyével s a kétségekből kikeveredve biztos talajra lépjen, s hasonlóképpen ennek eltűnése után is sejthetünk másfajta lehetőségeket. Ily módon első ízben érünk el egy olyan filozófiáig, amely tudatára ébredt önnön végességének vagy korlátainak, s megelőlegezi az emberi válaszreakció olyan próbálkozásait, melyek majd ennek helyébe lépnek.

Aki azt hiszi, hogy az értelem jelenlegi helyzete az általunk örökölt fogalmak kevésbé radikális reformjával is megoldható, az illúziókat kerget. S itt nem homályos problémákról van szó. Már most meg lehet például jósolni, hogy mihelyt a fizika tudománya, a Nyugat mintatudománya – a harci zaj elcsitulásával – önmagára összpontosít, a fizikai „megismerés” olyan elméletét hozza majd létre, mely a megismerést mint tevékenységformát úgy fogja definiálni, hogy az aligha hasonlított majd ahhoz, amit a múltban ezzel a névvel illettek.

Ily módon, hála annak, hogy a különböző tévesen egybekapcsolt fogalmakat szétválasztottuk, a Gondolkodást most már végre felszabadított állapotában vehetjük szemügyre, nem pedig úgy, hogy önnön formáinak valamelyikéhez van láncolva. Tetten érhetjük, miközben e formák mögött ténykedik, létrehozva a múlt formáit, de úgy, hogy

a tegnapi formát mindig egy holnapival cseréli fel. A múlt valamennyi formája alóli felszabadulás teszi lehetővé a számunkra, hogy azt is kitapintsuk – nem minden borzongás nélkül –, ami még nem jött el; az emberi értelem csírázó jövőjét.

A megismerés történeti nagyságrendként való jellemzése, amiről az eddigiek során szóltam, semmi esetre sem sematikus. Egyfajta paradigmatiszta értékre tart igényt, mely a Megismerés különös esetét véve alapul egy általános jelentőségű eljárásra tesz kísérletet, ami – a „történeti ész” címszava alatt – már évek óta döntő befolyást gyakorol filozófiai munkásságomra. Valójában arról van szó, hogy abból az észrevételből, mely szerint a sajátosan emberi valóság – az emberi élet – történeti jellegű, le kell vonni a végső és alapvető következtetéseket. Ez arra kötelez bennünket, hogy valamennyi, az emberi élet jelenségének teljességére vonatkozó fogalmat megfosszuk „természetszerű” jellegétől, s alapvető „historizációnak” vessük őket alá. Bármilyen volt, van és lesz is az ember, sohasem mindörökké volt, van és lesz az, hanem egy szép napon *azzá lett* s egy másikon *megszűnik az lenni*. Az emberi életben a formák állandósága nem más, mint optikai csalódás, ami a róluk alkotott fogalmak kezdetlegességéből ered; ennek okából azokat az eszméket, melyeket csak elvont módon volna szabad e formákra alkalmazni, úgy használják, mintha konkrétak lennének s – következésképpen – mintha hitelesen jelenítenék meg a valóságot. A Megismerés fogalmán belül így két, egymástól igencsak eltérő jelentésértéket különítettünk el; az egyik akkor illeti meg, amikor minden olyan próbálkozást megismerésnek tartunk, amit az ember – minden további konkretizáció nélkül – azért tesz, hogy értelem segítségével beilleszkedjék környezetébe. Ez egy olyan absztrakt fogalom, ami csak néhány részleges „momentumot” vagy összetevőt tartalmaz; az elvont embert, egy nemkevésbé elvont környezetet, a közöttük levő összhang elvont szükségességét s a szellemi tevékenység úgyszintén elvont fogalmát. Kétségtelen, hogy minden, amiben ezek az összetevők szerepet játszottak, valamennyi konkrét ember – s következésképp *mindig* az ember – műve, de *csakis* ezekkel az összetevőkkel az ember *sohasem* csinált semmit. Ő maga sohasem az ember volt, hanem egy ember, aki egy bizonyos időpontban született s ennél fogva egy meghatározott hagyomány örökösaként teszi azt, amit tesz. Környezete sem tetszőleges, hanem meghatározott környezet volt, ami – ráadásul – a szóban forgó ember életét megkönnyítő vagy megnehezítő dolgok rendszerét képezte, mégpedig ama hagyomány *szerint*, melybe beleszületett (például gondoljunk vágyainak összességére, vagyis arra, amit a „boldogság” fogalmáról alkotott magának, valamint az ezek megvalósítását lehetővé tevő eszközök összességére). Végül az értelem sem rögzített nagyság, hanem valósága vagy konkrétciója – a valóság mindig konkrét és csakis az – a történelem során állandóan változott, mégpedig aszerint, hogy milyen irányt vett művelése, az a nevelés vagy oktatási rend, melynek alá volt rendelve. Az ősember nem azért gondolkodott *kevésbé* logikusan, mint Poincaré vagy Hilbert, mert értelem eleve illogikus vagy prelogikus volt, hanem azért, mert nem eredt oly egyértelmű, kitartó és elszánt akarattal a logikusság nyomába, mint ez a két kortársunk, akik egy 2600 éve tartó, töretlen logicista hagyományba születtek bele.

A Megismerésnek ez az elvont fogalma nem más, mint egy merőben algebrai kifejezés, amely semmiféle valóságot nem képvisel, mégis arra tart igényt, hogy a betűket vagy „üres helyeket” (*leere Stellen*) távolságot, nagyságot, gyakoriságot jelölő konkrét számokkal helyettesítsék. Az elvont, üres helyek konkrét meghatározottságokkal való kitöltése során jelenik meg előttünk az a zavarbaejtően sokféle cselekvés, amit a megismeréssel mint általános megnevezéssel fognak össze, s egyúttal annak szükségessége is, hogy e fogalmat egyetlen cselekvésre szűkítsük le, vagy – legfeljebb – cselekvések olyan sorára, melyek több közös elemet tartalmaznak. Ez lenne a Megismerés konkrét fogalma. A Gondolkodás szót viszont fel kell az alól szabadítanunk, hogy az ember környezetével való szellemi összhangjának formálisan elvont fogalmát jelentse. De ha ezzel a jelentéssel ruházzuk fel, akkor egyúttal azt is vállaljuk, hogy csakis akképpen használjuk, mint valamely emberi cselekvés algebrai képletét; ennek tényleges elemeit viszont *kronológiailag* kell meghatározni. Ennek következménye nem több és nem kevesebb, mint annak elismerése, hogy minden olyan fogalomhoz, ami azzal az igénnyel lép föl, hogy valamilyen emberi valóságot jelenítsen meg, még egy évszám járul, vagy, ami ugyanezt jelenti, minden olyan fogalom, ami a sajátosan emberi életre vonatkozik, függvénye a történeti időnek.

Azt a vizsgálatot tehát, amit itt a Megismerés kapcsán javasoltunk, a költészettel, joggal, nyelvvel, vallással, „bölcseességgel” vagy élettapasztalattal stb. összefüggésben is el kellene végezni. Ha azt, amit a 7. századi görögök hallottak ki Homérosz költeményeiből, ugyanúgy költészetnek nevezzük, mint Musset egyik *Nuit*-jét, akkor a dolgok alapos összekeverése mellett döntöttünk. Mint ahogy hasonlóképpen akkor is tévedünk, ha vallásnak nevezzük azt is, amit az első pun háború korában élő római hitt, érzett és tett isteneivel kapcsolatban, s vallásnak nevezzük a kereszténységet is, vagy például a kereszténységen belül nem vesszük észre azt az alapvető különbséget, ami Szent Ágoston és Newman keresztény hite közt van.\*

Annak, aki meg akarja érteni az embert, ezt az *in via* valóságot s örök vándort, félre kell dobni minden mozdulatlan fogalmat s olyan fogalmakkal kell megtanulnia gondolkodni, melyek szüntelen mozgásban vannak.\*\*

\* A katolicizmus a protestantizmussal ellentétben a történelmi dimenzió eleven tudatát képviseli, mely dimenzió – tartóssága ellenére – a vallás sajátja.

\*\* V.ö. ezzel kapcsolatban az alábbi könyveimet: *Towards a Philosophy of History*. New York, Norton, 1941. *Ideas y creencias. Historia como sistema*. „Revista de Occidente”, Madrid, 1941.

## Függelék

Az itt felhozott érvek értelmében, melyek – lakónikus tömörségük miatt – talán elvontnak tűnnek az olvasó számára, a fenomenológiára éppúgy jellemző az, hogy „naív vagy igazolatlan filozófia”, mint az összes többire, melyek megelőzték. E szavakat ne tekintsek értéktételeknek; sem lebecsülni, sem leértékelni nem akarnak. Egyszerűen csak a filozófiák egyik lényeges vonását fejezik ki. Minden olyan filozófiát naívnak vagy igazolatlannak nevezek, amely kívül rekeszti tanrendszerén a hozzá vezető motívumokat, vagyis nem tekinti a filozófia integráns részének mindazt, ami az embert annak a bizonyos filozófiának a megalkotására ösztönözte. E tanulmány során majd látni fogjuk azt is, hogy a filozófia általában milyen váratlan hirtelenséggel szokott kezdődni, a valóságról vagy az igazság alapelveiről szóló tételek sorozatával, anélkül, hogy az ember *filozófiai*lag bármennyire is tisztában lenne azzal, hogy miért kell tételeket megfogalmazni a valóságról vagy az igazságról.

Bármilyen szükségszerűnek vagy – ami ezzel egyenértékű – igaznak tűnjenek is logikai szempontból a tézisek, mégis mindig megmarad az a kétely, hogy szükséges-e, és ha igen, milyen mértékben szükséges az, hogy elkezdjünk ilyen tételeket megfogalmazni. Minden emberi foglalatosságnak igazolódnia kell, éspedig nemcsak a többiek előtt, hanem annak a szemében is, aki történetesen azzal a valamivel foglalkozik. Itt nem arról van szó, hogy neki ezt meg *kell* tennie, hanem arról, hogy megteszi, akár tudatában van ennek, akár nincs. S amikor e tevékenységfajta – lásd pl. a filozófiát – azzal az igénnyel lép fel, hogy a világegyetem egészével kíván foglalkozni, anélkül, hogy ebből bármi lényegeset kihagyna, akkor az igazolásnak nem marad más helye, ahová szervesen betagozódhatna, csak maga a filozófiai tanrendszer; ez pedig oly módon történik, hogy annak egyik alkotóelemévé válik. A geometria vagy a fizika mentesül eme kötelemtől, mivel a szaktudományok szándékosan naívak – ha szabad ezt a kifejezést használnom. Ez éppúgy jelenti erényüket, miként korlátozottságukat is. Azzal, hogy tárgykörüket körülhatárolják, minden hódító és agresszív jellegüket elvesztik – legalábbis formális értelemben. Ha Ön pl. nem érdeklődik irántuk, akkor Önt békén hagyják. Itt magukról a tudományokról beszélek, s nem a tudósokról.\* A filozófia esetében azonban nem ez a helyzet. A filozófia ugyanis – kimondatlanul – valamiféle lényegbeli erőszakosságot hordoz magában, s ez ellentétben áll azzal a nyájassá szelídített modorral, amit – az első történeti lépések után – alakított ki a filozófus céh. S noha az udvariasság és a finom szóhasználat, mely a filozófus sajátja, megpróbálhatja elrejtetni ezt, maga a filozófia, amely semmilyen megfontolásból kiindulva sem torzulhat el s válhat mássá, mint ami valójában, olyan örök pimaszságot hordoz magában, mely jó 2600 éve sajátja, s forrása úgyszólván kiapadhatatlan. A filozófiának a világ-

\* A fizikusok és a természettudósok még a század elején is agresszív módon viselkedtek, s magatartásukra jellemző volt az, amit én valamikor régen „a laboratóriumok terrorizmusának” neveztem. De ezzel a magatartással nem sokkal ezután felhagytak, s ma már – mint csökevény és öskövület – csak elvétve fordul elő.

ban való létezése óhatatlanul azt jelenti, hogy a világot egy halk vagy hangos kiáltás (a hangerő most mindegy) járja át: „az az élőlény, aki nem filozófus, ostoba állat!” S mindaz, ami ebben a földi világban nem filozófia, csak merő alvajárás, s ez a létmód viszont épp az állatokra jellemző. Ezt, jegyezzék meg jól, nem én mondom; lehet, hogy az én filozófiai reformom e meredek szembeállítást illetően bizonyos módosítást hajt majd végre, de ezt – mindeztideig hallgatólagosan – maga a „filozófia” ténye mondta ki. Ióniai, nagy-görögországi, milétoszi és eleai hőskorszakuk után a filozófusok arra törekedtek, hogy e sértés keserű magvát megédesítsék azáltal, hogy mindezt cukros mázzal vonták be. Szókratész ezt mondja a *Védőbeszéd*ben: „Filozófia nélkül az embernek nem érdemes élni.” Arisztotelész pedig ezt: „A tudományok mindegyike 'szükségesebb' a filozófiánál, de egyik sem fontosabb nála.” Hántsuk le az eufémizmusokat és ráakadunk a sértésre.

Egy olyan foglalatosság, mint amilyen a filozófia, melynek lényegét egy ennyire erőszakos követelés képezi, bensőleg szorul igazolásra. Máskülönben merő arcátlan-ság, üres gesztus maradna, s a holdkórosság egy további formáját jelentené. A filozófia s a filozófus-lét csak abban a mértékben viselhető el, amennyiben az ember kénytelen filozófiával foglalkozni s – *velis nolis* – filozófus lenni. S újfent megismétlem, hogy nem a társadalomhoz fűződő viszonya miatt, s nem is azért, hogy megvédje magát az ellenségeskedőkkel szemben, hanem azért, mert a filozófia mint olyan, önmaga számára válik értelmetlenné, ha nem fogadja be saját szervezetébe az önigazolás szervét. Azokkal a megfontolásokkal sincs elvégezve semmi, melyek – *praeambula fidei* vagy előszó gyanánt – néhány filozófiai értekezés legelején találhatók, így pl. Arisztotelész *Metafizikájának* első könyvében. Mindez ugyanis azt jelenti, hogy az ilyen megfontolásokat még maga a szerző sem tartja filozófiának, hanem amolyan kötetlen, előzetes magyarázatnak, afféle kapaszkodónak a filozófiához. S ez történik meg – ahogy azt rögtön látni fogjuk – Arisztotelésszel. Ő ugyan ad magyarázatot arra, hogy miért filozofálunk, de ez a magyarázat megtorpan a filozófia kapujában; láthatjuk ugyanis, hogy e magyarázat nem hat vissza Arisztotelész filozófiai tételeinek tartalmára s nem befolyásolja az arisztotelészi tan formáját. Az az igazolás viszont, amit hiányolok, csak akkor jön majd létre, ha – mint egy alapelvől – belőle erednek azok az eszmék, melyek magát a filozófiai rendszert képezik. Vagy tételszerűen megfogalmazva: a filozófia igazolása a filozófia első alapelve. Mindaz, ami az embert filozofálásra ösztönzi, tanszerűen részét képezi magának a filozófiai elméletnek.

Itt most beérem egy apró példával, s egy más alkalomra tartogatom azt, hogy némi részletességgel egy másik, nagy horderejű példát fejtsék ki.\*

\* Ez a jóval nagyobb horderejű példa nem más, mint maga az *Értekezés a módszerről*. Azokon az előadásokon, melyeket 1940 folyamán Buenos Airesben a Bölcsészkaron tartottam, alaposan kifejtettem a kérdést, melyet ez az egyedülálló munka vet fel, s melyet – elképesztő mulasztás – eddig még csak nem is érintettek. Az *Értekezés*, a modern gondolkodás szimfóniájának nyitánya, jellegét tekintve önéletrajz, melyben a szerző elmeséli nekünk, hogy milyen élettapasztalatok során jutott el saját filozófiájának felfedezéséhez. Valamivel jobban meg kellene lepődnünk azon, hogy az emberi gondolkodásnak egy egész korszaka, ráadásul – a görögökön kívül – legdicsőségesebb időszaka egy személyes élet emlékeivel kezdődik. Az, hogy Descartes bizonyos elméleti eredményeket, melyekhez saját közvetlen

## VÁZLAT A GONDOLKODÁSRÓL, ISTEN- ÉS EMBERTEREMTŐ EREJÉRŐL

---

Filozófiai értekezése elején Locke az alábbiakat jelenti ki: „Feladatunk e világban nem az összes dolog megismerése, hanem csak azoké, melyek valamilyen hatást gyakorolnak viselkedésünkre.”

E kitétel filozófiai tartalmának rendszerint azt a benne foglalt lehatárolást és negativitást tekintik, ami a megismerés körének korlátozását érinti. A „viselkedés számára érdekes” vonalának meghúzása körülhatárolja azokat a témaköröket, melyek kiérdemlik a filozófia nevet s melyekkel kapcsolatban értelmes dolog elmélkedni, vagyis filozofálni. Egy ilyen vonal meghúzásával viszont a filozófia ugyanúgy viselkedik, mint bármely szaktudomány, amely megelégszik azzal, hogy azt mondja: „kizárólag a térbeli viszonyokkal kívánok foglalkozni – s ez a Geometria” –, vagy „csakis azokkal a jelenségekkel akarok foglalkozni, melyek közvetlenül vagy közvetve mérhetők – s ez a Fizika”. Azzal a különbséggel persze, hogy ez a körülhatárolás a szaktudományokban elég pontosnak bizonyul, s e pontosság egyúttal az igazolás gyakorlati helyettesítője.

A későbbiek során látni fogjuk, hogy a modern fizika valódi igazolását annak technikai hasznossága jelenti. Ez az igazolás lendítette fel a modern matematikát, amely a fizika összetevőjévé vált. Ami viszont az antik matematikát illeti, azt metafizikai transzcendenciája igazolta. Ne feledjük, hogy – közvetlenül vagy közvetett módon – az antik matematika egésze a püthagoreus hagyomány folytatása. De ha azt mondjuk, hogy a szó tulajdonképpeni értelmében vett megismerés csakis arra irányul, ami valamilyen módon viselkedésünket érinti, akkor ez olyan homályos utalásnak tűnik, hogy semmiféle biztosítékot sem ad számunkra, s a filozófia helyzete rosszabb lesz, mint akármelyik szaktudományé. Tegyük hozzá: Locke leszögezi, hogy ebben a világban a mi feladatunk nem a megismerés, de ezt a kijelentést nem alapozza meg, s nem is elemzi. Ez egy „toposz”, abban a szűk értelemben véve, amit a terminus arisztotelészi

---

tapasztalatai során jutott el, kizárólag filozófiai jellegűnek tekint, nem akadályozhat meg bennünket abban, hogy formális értelemben ne kérdezzünk rá az elméleti eredmények, s az e tapasztalatok közötti fennálló viszonyra. E tapasztalat meghatározása ama abszolút emberi tény megértését jelentené, ami az *Értekezés* szövege. Ha a filológia valóban az lenne, aminek lennie kell – ti. az olvasás tudománya –, akkor minden filozófiai megfontolástól függetlenül, önmagától kellett volna eljutnia ahhoz a felismeréshez, hogy a módszerről szóló, már elismerten filozófiai tételek értelmetlenek akkor, ha nem úgy fogjuk fel őket, mint olyan vitális tapasztalatok tényleges tanulságait, melyek egy Descartes nevű emberben fogantak meg, s ezek a tapasztalatok távolról sem egyedi anekdoták, hanem a Nyugat egész történelmének végső párlata. Ugyanakkor elkedvetlenítő, ha ilyen kijelentésekkel, mint amilyen ez a mostani, nemhogy mellékesen, hanem úgyszólván csak úgy kutyafuttában élek, mivel az olyan kifejezések, mint „a Nyugat egész történelmének végső párlata”, homályosan hangzanak, holott a lehető legkonkrétabb dolgokról van szó, amit – ha csak egy kicsit elmélyedünk benne – alátámaszt és igazol az *Értekezés* minden egyes szava. A madridi egyetemen egymást követő szemináriumokon már évek óta foglalkoztam a nevezetes karteziánus szöveg kommentárjával, ami teljességgel különbözik a többi kommentártól; ezekből, őszintén szólva, elég kevés van, s meglehetősen alacsony színvonalúak, bár néhány közülük, így pl. Gilsoné, tiszteletet érdemel a benne felhalmozott tényanyag alapossága miatt, melyet egy mélyebbre hatoló kommentár hasznosíthat. Az a tervem, hogy e munkát azon a kongresszuson mutassam be, melyet a karteziánus mű 300. évfordulójának tiszteletére hívtak össze, fölöttébb ismert történelmi események közbejötté miatt meghiúsult.

jelentése fokozatosan magára öltött. Vagyis olyan vélekedés, ami nem a szó tulajdonképpeni értelmében vett „igazság”, s azt sem teszi lehetővé, hogy belőle „igazságokat” vezessenek le. Egyszerűen olyasvalami, ami a köznép vélekedésére jellemző; közvélemény – *endoxa*.

Tételezzük fel most azt, hogy ezt az állítást nem hagyjuk a filozófia semmire sem kötelező előterében – ahogy azt Locke teszi –, hanem éppenséggel komolyan vesszük filozófiailag, vagyis úgy tekintjük, mint a filozófia első nagy alaptételét. Világos mármost, hogy ennek következménye a bizonyítás szükségessége, bármilyen legyen is az a bizonyításforma, amit megkövetel vagy lehetővé tesz. Locke hanyagul odavetett állítása ezzel *ipso facto* erőteljes nyomatékot kap, s megmutatja, hogy a tétel filozófiai jellegét a benne rejlő pozitivitás adja. Nos, Locke számára a tételnek *valóban* létezett ez a jelentése, mivel Locke, az ember tényleg erre a vélekedésre támaszkodott filozófiája kidolgozásakor. Annak a hagyománynak a befolyása alatt, amely magát filozófiának nevezi, Locke úgy gondolja, hogy ez még nem filozófia, így állítását nem *fogalmazza meg* tézisszerűen, ámde azt mint olyat *a gyakorlatban használja*; ez egy működésbe léptetett tézis, ami nem kisebb dolgot jelent, mint azt, hogy a megismerés nem valamilyen önmagában megálló dolog, hanem az emberi élet egyik részfunkciója, az emberi élet pedig ugyancsak feladat. Vagy, másféle sorrendben, ez azt jelenti, hogy 1. létezésünk ebben a világban nem más, mint feladat; 2. e feladat lényegét tekintve nem megismerés, hanem „viselkedés”; 3. s abban a mértékben, ahogyan a „viselkedés” megismerést követel, elkerülhetetlen feladat a megismerés. Íme, előttünk áll három filozófiai alaptétel, melyeket Locke filozófiája figyelmen kívül hagy; e tételek azonban hatnak rá, s filozófiájának kidolgozásához vezetnek. Nos, ez a „dokumentálatlan” filozófia, ami a „hivatalos” locke-i bölcsélet kapujában marad, lenne filozófiájának hiteles igazolása.

Megszámlálhatatlanul sok példát lehetne felhozni, de az általam kiválasztott eset – azon az előnyön túlmenően, mely rövidebbébből származik – elegendő annak előzetes megvilágítására, hogy mit is akarok mondani. A teljes megvilágításra csak néhány oldallal később kerül sor.

Ha Husserl, miközben fenomenológiával foglalkozik – mert ez volt számára az igazi filozófia –, megálljt parancsolt volna önmagának s mintegy retrospektíve haladva ténylegesen reflektált volna arra a röppályára, melyet elméje futott be – visszamenve egészen addig a pontig, ahonnan kezdve ez az út már *saját megítélése szerint*, formális értelemben vett tanná válik –, akkor felfigyelt volna arra, hogy ez a röppálya elválaszthatatlan bizonyos nem tanjellegű motívumoktól, melyekben megfogant és *melyektől függ*. Az ember bizonyos preteoretikus vagy ateoretikus, azaz vitális szükségletek vagy kényszerítő körülmények alapján filozofál. Ezek nem homályosak, hanem nagyon is meghatározottak és *döntő módon befolyásolják az értelmi tevékenységet*, az úgynevezett „rációt”. A Husserltől vett idézettel ugyanaz a helyzet, mint Locke-éval. Ahogy az utóbbinál a megismerés az élet funkciója, hasonlóképpen az előbbinél az ész „az emberiség funkciója”, az emberiség pedig azon emberek sora, akik éltek és élnek. Azonban ezt Husserl sem vette komolyan.

A fenomenológia, amely azzal az igénnyel lép fel, hogy az ész tökéletes kifejeződése legyen, formális értelemben nem az élet funkciója, hanem független tevékenység;



megismerés a megismerés kedvéért. Az ész elemzése és meghatározása során, amit Husserl korábban idézett művében végzett el, az emberiség, az élet és az ész funkcionális jellege sehol sem jelenik – s nem is jelenhet – meg. A ráció vitális funkcióként betöltött szerepe külsődleges és jellegtelen marad a számára. Jóllehet tanulmánya, a *Formális és transzcendentális logika*, melyből a fenti idézet származik, „a gyökerekig lehatoló elmélkedéseket” jelent be a megismerés mibenlétével kapcsolatban, ennek megvalósításával adós maradt, másrészt pedig úgy vélem, hogy még megvalósítása esetén sem tudott volna eljutni a kellő radikalitás szintjéig. Túl késő van már ehhez. Az abszolút valóság körének – amit Husserl „tisztá élményeknek” nevez – az ígéretes elnevezés ellenére sincs semmi köze az élethez; sőt, tulajdonképpen ellentétes azzal. A fenomenológiai beállítódás szöges ellentéte annak, amit én a „vitális ész” beállítódásának nevezek.

Husserl – az idealizmus valamennyi válfajához hasonlóan, melynek ő az utolsó képviselője – abból a megállapításból indul ki, mint alaptényből és abszolút bizonyosságból, hogy a valóság a *róla való tudatban* konstituálódik. Például a valóságos világ a *róla való tudatban* konstituálódik, amely a mi sajátunk és ami elsődlegesen a „percepcióknak” nevezett tudatos aktusokból áll. A világ tényleges valósága csak relatív, amennyiben a *róla való tudat* függvénye, ami viszont a mi sajátunk. Minthogy azonban a valóság kizárja önnön viszonylagosságát, ez azt jelenti, hogy a világ valósága, mivel a *róla való tudat* függvénye, problematikus, és abszolút valóságnak csakis a világ valóságáról *való tudat* tekinthető. A *valamiről való tudat* valósága önmagára vonatkozik, mivel Husserl, s vele együtt az idealizmus valamennyi válfaja szerint a tudat tudatában van önmagának, vagy, másképpen fogalmazva, önmaga számára közvetlen.\* Azonban az, hogy önmagára vonatkozik, azzal egyenlő, hogy abszolút.

Nomármost, ha a *valamiről való tudat* jelenti az abszolút valóságot – s mint ilyen, azt a valóságot, melyből a filozófiában ki kell indulni –, akkor ez olyan valóság lenne, melyben a szubjektum, az *én* önmagán – aktusain és tudatállapotain – belül létezne. Ámde az, hogy *önmagán belül létezni*, ellentétben áll azzal, amit *életnek* nevezünk, s ami nem más, mint önmagunkon kívüli létezés, létszerű átadottság a *másnak*, akár világnak nevezzük ezt a *mást*, akár pedig környezetnek.

Az életből mint elsődleges és abszolút tényből való kiindulás annak elismerésével egyenlő, hogy a *valamiről való tudat* pusztán eszme, amely többé-kevésbé igazolt és valószínű ugyan, de mégiscsak eszme, s melyet élve, illetve az életünkben előzetesen adott motívumok révén tárunk fel vagy találunk fel. A vitális észnek ennél fogva nem kiindulópontja semmilyen eszme, s ezért nem idealizmus.

Husserl – elsősorban az említett könyvben – arra törekszik, hogy a fenomenológia révén a megismerés gyökereihez („radikális reflexiók”) jusson el. Ennek során azt előlegezi meg – mi mást is tehetne? –, hogy e gyökerek nem kognitívek, hanem preteoretikusak, nevezzük őket homályosan „vitális” gyökereknek. Minthogy azonban

\* Minderről v.ö. León Dujovne úr tanulmányát, amely *Ortega y Gasset és a történeti ész* címmel a *La Nación* 1940. december 8-i számában jelent meg, s melyben ügyesen összegzi azt az idealizmus fölött gyakorolt alapvető kritikát, amit a buenos aires-i egyetem említett előadássorozatán fejtettem ki.

minderre a fenomenológia művelése során bukkan rá, ez pedig nem alapozta meg és nem igazolta önmagát, ezért az egész eszmefuttatás az úrben lebeg.\*

*Logosz*, a Buenos Aires-i Egyetem Bölcsészkarának folyóirata, 1941, 4. negyedév.

\* Ezen a helyen nem részletezhetem még pontosabban, hogy miben is bizonyul elégtelennek Husserl *Transzcendentális logikája*, az a mű, melyben – végső, nagy erőfeszítést téve – kifejti „genetikus fenomenológiáját”. E genetikus fenomenológia, melynek révén szeretne kapcsolatba kerülni az „élet” preteoretikus valóságával, nem képes visszahatni az általános fenomenológiára, melynek a genetikus fenomenológia egy részterülete csupán. Husserl meghalt, anélkül, hogy a genetikus fenomenológia területén bármiféle konkrét vizsgálódást tett volna közzé. Csak a rövidre fogott programot jelentette be. Várható, hogy tanítványa és tudományos végrendeletének végrehajtója, Fink úr publikálni fogja azt a kézirat tömeget, amit Husserl hátrahagyott. Bizonyára azok között rejlik az említett vizsgálódások némelyike. Mindenesetre úgy gondolom, hogy – bár e vizsgálódásokat még nem jelentették meg – minden nehézség nélkül elkészíthető egy olyan tanulmány, amely azt, hogy „az Ész genezisének” nagy problémájával szembesülve meddig képes eljutni a genetikus fenomenológia, s miben is áll lényegi korlátozottsága, teljes pontossággal határozza meg.

A kefelevonatok javítása közben mintegy véletlenszerűen szereztem tudomást arról, hogy Husserl 1935-ben „*Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*” címmel néhány előadást tartott Prágában, melyeknek első részét a belgrádi *Philosophia* című folyóirat 1936. évi I. száma közölte. Ebben a nagy filozófus kissé részletesebben kibontja azon szavak tartalmát, melyeket mostani megjegyzéseim elején idéztem. Ezek szerint szükség lenne annak helyesbítésére, hogy – már ami Husserl intellektuális stílusát illeti – *unicum*nak minősítettük az ott leírtakat. Ezt azonban nem tartom szükségesnek. Nem kétem, hogy a *Philosophia* c. folyóiratban megjelentetett részt Husserlrel való beszélgetések során hagyták jóvá, s hogy kéziratának gondolatanyagát is felhasználták, ennek ellenére azonban napnál világosabb, hogy ezt a művet – az utolsót, amit Husserl életében publikált – nem ő öntötte végleges formába, hanem dr. Fink, kinek stílusa – a szóhasználatot és a tematikát illetően – az egész szövegben jól nyomkövethető. Nemcsak arról van szó, hogy ez a stílus formáját tekintve különbözik Husserlétől, hanem arról is, hogy itt a fenomenológia olyan ugrást tesz, ami sohasem indulhatott volna ki belőle magából. Engem a legnagyobb elégtétellel tölt el a fenomenológiai tannak ez az ugrása, mivel nem kisebb dolgot jelent, mint azt, hogy a ... „történeti észhez” folyamodik. Fontosnak tartom felhívni a figyelmet arra, hogy tanulmányom – *A történelem mint rendszer* címmel – korábban jelent meg Angliában (1935), mint Husserl munkájának ez a része a *Philosophia* hasábjain, s jóval korábban, mint annak folytatása a *Revue Internationale de Philosophie* c. lapban (Brüsszel, 1939), melyben a szerző kifejezetten a *Vernunft in der Geschichte* gondolatához nyúl vissza.

**KARL JASPERS**

**ÉSZ ÉS EGZISZTENCIA**

Fordította: Boros István

A fordítást az eredetivel egybevetette: Mezey György

**Karl Jaspers** 1883-ban született Oldenburgban. Előbb jogot tanul Heidelbergben és Münchenben, majd öt esztendőn át orvostudományt Berlinben, Göttingenben és Heidelbergben. Az első világháború előtt egy heidelbergi pszichiátriai klinikán dolgozik. 1921-től a filozófia rendes tanára a heidelbergi egyetemen. 1937-ben politikai okokból megfosztják katedrájától, s ezt csak 1945-ben kapja vissza. 1948-tól a baseli egyetemen professzor. 1969-ben hunyt el Baselban.

**Főbb munkái:**

Allgemeine Psychopathologie (1913)

Die geistige Situation der Zeit (1931)

Philosophie I–III (1932)

Vernunft und Existenz (1935)

Von der Wahrheit (1947)

Der philosophische Glaube (1948)

Vom Ursprung und Ziel der Geschichte (1950)

Die Atombombe und die Zukunft der Menschen (1958)

Első előadás: A jelenkori filozófiai helyzet eredete (Kierkegaard és Nietzsche történelmi jelentősége) .....	347
1. Történelmi visszapillantás. – A mai helyzet .....	347
2. Kierkegaard és Nietzsche .....	349
Gondolkodásuk közös eleme .....	350
Gondolkodói egzisztenciájuk valósága .....	352
Önértelmezésük módja .....	359
3. A Kierkegaard és Nietzsche nyomán kialakult filozófiai helyzet.....	362
Második előadás: Az Átfogó .....	366
A filozófiai logika eredménye. – Az átfogó keresése. Az átfogó két módja. – Történelmi visszatekintés a filozófiai gondolkodás ezen alapvető kérdésére.....	366
1. Az Átfogó mint az, ami mi vagyunk: ittlét, általános tudat, szellem....	368
2. Az Átfogó mint maga a lét: világ és transzcendencia .....	370
3. Egzisztencia: az Átfogó valamennyi módjának megelevenedése és talaja .....	371
4. Ész: az Átfogó módjait összefogó kötelék.....	373
5. Ész és egzisztencia .....	375
6. Ráeszmélés ezen alapvető gondolat formájának jelentésére .....	377
7. Filozófiai eredmény.....	380
Harmadik előadás: Az igazság mint közölhetőség.....	382
Az Átfogó tágasságától a kommunikáció kötöttségéhez haladva. – Az ember és az állat összehasonlítása. – A kommunikáció igazsága. ....	382
1. Közlés az átfogóban, amely mi vagyunk: Kommunikáció az ittlétben, az általános tudatban és a szellemben.....	383
Az igazság jelentéseinek összehasonlítása .....	385
2. Az ész és az egzisztencia kommunikációs akarata .....	386
A kommunikáció három módjának elégtelensége .....	386
Az egzisztencia és az ész kommunikációja .....	390
Kiegészítés az igazság jelentésének összehasonlító jellemzéséhez ....	392
3. Az igazlét jelentése és a kommunikáció totális akarása .....	392
Az igazlét kettős jelentése az időben (dogmatikai és kommunikatív igazság).....	393
A kommunikáció akarásának nyitottsága a valóságba vezető útján ...	394

A sokrétfü egzisztenciális igazság a kommunikáció radikális akarása számára.....	396
Transzcendencia: kommunikáció mint az idői ittlét megjelenése .....	398
Negyedik előadás: Az ésszerű gondolkodás elsőbbsége és határai .....	400
A gondolkodás elsőbbségének kérdése .....	400
1. Az ésszerű alogika .....	403
A körkörösség mint a valódi bölcselet szükségképpeni formája .....	403
Az alogikusnak az egzisztencia megvilágításából vett példái .....	405
2. Hamis logizálás .....	407
Általános formalizálás.....	408
Pillantás az irracionális hamis racionalizálására.....	409
Összefoglalás: A gondolkodás elsőbbségének igazolása.....	410
Az „elsőbbség” kifejezés két félreértése: üres logika és abszolút tudás .....	410
Ötödik előadás: A jelenkori bölcselet lehetőségei .....	413
A Kierkegaard és Nietzsche nyomán kialakult filozófiai helyzet.	
– A feladat: tekintettel a kivételre nem kivételként filozófálni.....	413
1. Az ész és a filozófiai logika .....	415
2. A filozófiai hagyomány elsajátítása .....	418
3. Filozófia a kinyilatkoztatáson alapuló hit és istennélküliség között .....	419
4. Filozófiai hit.....	421
Ellenvetések e bölcselet ellen .....	422
Jegyzetek .....	426

## Első előadás A jelenkori filozófiai helyzet eredete (Kierkegaard és Nietzsche történelmi jelentősége)

### 1. Történelmi visszapillantás. – A mai helyzet

Az ésszerű nem gondolható el önmaga mása, vagyis az ésszerűtlen nélkül, miként a valóságban sem fordul elő nélküle. A kérdés csupán az, milyen alakban jelenik meg ez az ésszerűtlen, miként tartja fenn mindenek ellenére önmagát, és miként ragadható meg.

A bölcelet alapvetően arra törekszik, hogy befogja az ésszerűtlen, észellenest, hogy végül az ésszel azonosként mutassa fel: minden létben rendet és törvényt kell felmutatnunk.

Ám e törekvéssel szembefordul a tisztas érzék, vagy a dacos akarat, s elismerik és állítják a le nem küzdhető ésszerűtlen.

A tudás számára ez az ésszerűtlen az átláthatatlan itt-és-most; amit az anyagban csupán körbefog az ésszerű forma, de nem olvaszt magába; az a mozzanat a valóságos létezésben, ami így és nem másképpen van, s az általunk megtapasztalt, nem pedig valamilyen más törvényszerűségeknek van alávetve; az a valami, ami kinyilatkoztatások hittartalmaiban jelenik meg. De minden olyan bölcelet, amely a létet tiszta ésszerűségben szeretné feloldani, akarata ellenére megtartja ésszerűtlen mozzanatát, mégha akár valamiféle közömbös anyag, ősz-elemi faktum, akár valamely indító lökés vagy épp véletlen maradványára redukáltan.

Az akarat meghódította a tudás lehetőségeit. Harc támad az ész mellett és az ész ellen. Azzal a törekvéssel szemben ugyanis, hogy a tisztán áttekinthető észben leljen nyugalmat a gondolkodás, az ész összeroppantásáért küzdő igyekezet munkál, s ez nem érné be azzal, hogy határai mögé szorítsa vissza, hanem leigázásáig folytatná a küzdelmet. Az ember itt alá akarja vetni magát egy föl nem fogott érzékfölöttinek, amely emberek által kimondott állításokban, követelményeket támasztva lép föl a világban; vagy épp ösztönei és szenvedélyei természetes éppígyiségének rabjává akar válni, magát legszívesebben az egyszeri jelen közölhetetlenségének rendelné alá. Ám a készítés e módzatait az ide kapcsolódó bölcelet mégiscsak tudatosítja ésszerűtlenként: hogy átadják magukat az ésszerűtlennek, észellenesnek vagy észfölöttinek, mindez a tudás felhangjára tesz szert. Még az ész ellen irányuló legradikálisabb ellenszegülésben sem húny ki az ésszerűség szikrája.

Annak bemutatásához, hogy miként jelenik meg minden gondolkodás alapján az ész és a nem-ész sokféle elválása, a filozófiatörténet olyan látására volna szükség, amely azt egy mindenkor jelenlévő és ható elvből fejti ki. Csak néhány kiragadott mozzanatra emlékeztetünk:

Mitikus formában ez a létprobléma már a *görögöknél* megjelenik. A görög istenek világosságát a moira magasztos fölfoghatatlansága fonja körül, határt szabván az istenek tudásának és cselekvési lehetőségeinek.

A filozófusok többsége mellesleg, de jelentőségteljes módon említi azt, amit az ész révén nem sikerült megközelíteni:

Cselekvései során Szókratész a rejtélyes daimón eltanácsoló hangjára hallgatott.

Platón ismerte a megszállottságot, amely betegséggént kevesebb mint az ész, ám isteni eredetűként több annál: csakis általa juthatnak a lét szemlélésére a költők, a szerelmesek és a filozófusok.

Arisztotelésznél az emberi dolgok világában ugyan az ésszerű megfontolás révén is boldog lehet valaki, de nem kizárólagosan: számítása ellenére és nélküle lehet boldog az ember. Szerinte vannak olyan emberek, akikben a mérlegelő észnél kiválóbb elv munkál; ők az *alogoi* személyek, akik úgy látják, hogy vállalkozásuk az ész segítségével nélkül és ellenére sikerül.

Ezek a példák a görög gondolkozás általános formája mellett állnak, amely a léttel a látszatot (Parmenidész), a létezővel az űrt (Démokritosz), a tulajdonképpeni léttel a nemlétet (Platón), s a formával az anyagot (Arisztotelész) állítja szembe.

A *kereszténység* talaján az ész és a nem-ész ellentéte az ész és a hit ellentétéként bontakozik ki, amely az egyes ember benső világában hat: az ész számára elérhetetlent többé nemcsak másként szemlélik, hanem az egyúttal a magasabbrendű nyilvánosságának számít. Az ésszerűtlen a világ szemlélésében immár nem ostoba véletlenként, vak káoszként vagy éppen csodálatos, éssen túli principiumként jelenik meg, hanem mindent átfogóan, gondviselésként mutatkozik. Az ésszel be nem látható hit valamennyi alapgondolata csakis az ésszel ellentétes antinomiákként fogalmazható meg: a hit egyértelmű, ésszel belátható értelmezése eretnekségnek számít.

Ezzel szemben az *újabb évszázadokban* Descartes és követői az észet radikális módon egyedül az észre alapozzák, legalábbis a lét filozófiai elgondolásában, amelyet az egyén önmagáért folytat. Bár Descartes érintetlenül hagyta a társadalmat, az államot és az egyházat, elvei nyomán mégis kialakult a felvilágosodás alapállása: mindazzal, amit érvényesnek gondolok, és amit empirikus kutatással megismerek, helyesen rendezhetem be a világot. Az emberi élet elégséges megalapozását nyújtja a racionális megismerés, amely előfeltevésmentes és általánosan érvényes. Erre az észfilozófiára – akár racionalizmushoz, akár empirizmushoz soroljuk – kezdettől fogva azok az emberek mértek csapást, akik egyébként teljesen birtokában voltak ennek az észbeliségnek, ugyanakkor látták határait és azt a mást, amely minden lehetséges ész megelőz és annak működését egyáltalán lehetővé teszi és megköti. Ebben a szellemben áll Descartes-tal szemben Pascal, Descartes-tal Hobbesszal és Grotiusszal szemben Vico, Locke-kal és Leibniz-cel szemben pedig Bayle.

A 17. és 18. század bölcslete mintha ebben a nagy antitézisben haladt volna. Maguk a gondolkodók azonban összebékíthetetlenül, gondolataik pedig egymást kölcsönösen kizárva állnak szemben egymással.

E gondolatvilágtól eltérően a *német idealizmus* filozófusai arra a bámulatos kísérletre vállalkoztak, hogy létrehozzák ezt a megbékélést, magában az észben ugyanis *többet* láttak a póre észnél. Minden eddigi lehetőséget meghaladva nagy korszakában a



német filozófia olyan történetileg egyedülálló észfogalmat fejlesztett ki, amely Kant munkásságában új kimenetelhez jutott, s bár később Hegel fantasztikus építményében elveszett, de Fichténél és Schellingnél ismét érvényesült.

Az évszázad gondolkodását áttekintve mindig azt látjuk – bármiként lépjen is föl az ész mása –, hogy ez az ésszerűtlen vagy ésszé alakul az észbeli megragadás folyamán, vagy a saját helyén határként ismerik el, de hatását az ész fölfogja és lehatárolja, vagy egy új és eredményesebb észbeliség forrásaként tapasztalják meg és fejtik ki.

Mintha e korok gondolkodásának alapjában – még minden nyugtalansága ellenére is – a teljességgel és radikálisan soha kérdésessé nem tett ész nyugalma honolna. Végző soron minden léttudat mégiscsak az észben vagy Istenben alapozódott meg. Bármilyen volt is kérdésessé, mindez még megkérdőjelezetlen magátólértődőségbe ágyazódott; avagy olyan egészen egyedi, történelmileg hatástalan áttörési kísérlet volt, amely nem jutott el tulajdon önértésséig. A racionalitással szemben fellépő valamennyi erő csak mintegy kitörtésre készülő vihar távoli mennydörgéseként morajlik.

Ilyenformán a nyugati filozófia lenyűgöző történelme – Parmenidészről és Hérakleitosztól egészen Hegelig – egy végig ható és lezárt egységnek tűnhet. Nagy alakjait mindmáig őrizi a hagyomány, ők a filozófia igazi üdvösségeként újra és újra életre kelnek a filozófiai gondolkodás megmentésére. Egy évszázada már az egyes filozófusoknak egyre-másra konkrét stúdiumokat szentelnek és föllevenítik tanításait. Az elmúlt korok tanításainak egészét, tananyagként, talán jobban ismerjük, mint a korábbi nagy filozófusok bármelyike ismerhette. Ámde az a felismerés, hogy mindez átváltozik a tanok és a történelem pusztá tudásává, s elrugaszkodik magától az élettől meg a ténylegesen hitt igazságtól, végső értelemben mégiscsak megingatta ezt a hagyományt azzal – bármilyen nagyszerű is ez a tradíció és bármily sok meglegezés forrása is mindmáig –, hogy úgy állította be, mintha általa már megragadtuk vagy ráadásul ki is merítettük volna a bölcsélet igazságát.

Valami roppant változás ment ugyanis végbe szinte észrevétel nélkül az európai ember valóságában: szertefoszlott valamennyi tekintély, az észbe vetett túlzó bizalmat radikális kiábrándulás követte, fölbomlott minden kötelék, s ezáltal mintha minden, a szó szoros értelmében minden lehetővé vált volna. A régi szavak használata merő lepelnek látszat, amely aggódó szemünk elől elfüdi a káosz kitörni kész erőit, noha már csak arra képes, hogy egy darabig még ámtson bennünket. E régi szavak és tanítások szenvedélyes, s mégoly őszinte és jószándékú hirdetésének, úgy tűnik, nincs már hatása, mintha csak tehetetlen kiáltás volna mindez. A valódi bölcseletnek föl kell növekednie az új valósághoz s benne kell megvetnie a lábát.

## 2. Kierkegaard és Nietzsche

A mai filozófiai helyzetet az a tény határozza meg, hogy mindinkább növekszik annak a két filozófusnak, Kierkegaardnak és Nietzschének a jelentősége, akiket koruk mellőzött és a filozófiatörténetben még sokáig nem érvényesültek. Miközben Hegel után valamennyi filozófus egyre inkább háttérbe szorul velük szemben, ma már lényegében vitán felül áll, hogy tulajdonképpen koruk legnagyobb gondolkodói voltak: hatásuk és

ellenlábasaik tábora egyaránt bizonyítja ezt. Vajon miért éppen ők korunk immár figyelmén kívül nem hagyható filozófusai?

Még ma is nyitott kérdés, hogy voltaképpen mi is ez a végzet. Bár ezt a két filozófus *összehasonlítása* nem válaszolja meg, de világosabbá és sürgetőbbé teheti. (a) Minthogy nem lehettek hatással egymásra, (b) ezért még inkább fontos összehasonlításuk, s közös vonásaik. Mivel rokonságuk, melynek alapján másodrangúnak lehet tekinteni különbségüket, oly meggyőző egész életútjukban és gondolkodásuk részleteiben, hogy úgy látszik, mintha koruk szellemi szituációjának szükségszerűsége kellett volna lényegüket életre. Olyan lökést adtak a nyugati filozófiai gondolkodásnak, amelynek végérvényes jelentőségét ma még nem becsülhetjük föl.

Ami közös bennük, az *gondolkodásuk* és *emberlétük*, mindkettő eloldhatatlanul hozzátapadt a *kor* pillanatához, s ezt ők maguk is így érezték. Ezért közös vonásukat először *gondolkodásukban*, azután *gondolkodó egzisztenciájuk* valóságában, s végezetül *önértésük* módjában szeretnénk bemutatni.

### Gondolkodásuk közös eleme

*Gondolkodásuk* új *léggört* teremt. Túllépnek minden azidáig magátólértődő határon. Mintha a gondolatban immár semmitől sem rettennének vissza. Minden véglegesnek tűnő valami szédítő mozgás örvénye emészt el: *Kierkegaard*-nál egy világon kívüli kereszténysége, amely olyan, mint a semmi, csak a tagadásban (az abszurdban, a mártírságban) és a negatív elhatározásban mutatkozik meg, *Nietzschenél* pedig a vákuum örvénye ez, amelyből kétségbeesett erőfeszítéssel kellene új életnek születnie (az örök visszatérésről és ennek nietzschei dogmatikájáról van szó).

Mindketten az egzisztencia mélyéből kiindulva kérdőjelezték meg az *ész*t. A pusztá ésszel szembe átfogó ellenállás a ténylegesen érvényesített gondolkodási lehetőségek ily magas szintjén még sohasem bizonyult ennyire radikálisnak. Az *ész*nek ez a megkérdőjelezése azonban sehol sem észellenesség – valójában mindketten az ésszerű valamennyi módozatát próbálják korlátok nélkül elsajátítani; nem érületfilozófia ez –, mivel mindketten fáradhatatlanul fogalmi kifejezésre törekcszenek; és a legkevésbé sem dogmatikus szkepticizmus – éppen ellenkezőleg, gondolkodásuk egésze a voltaképpeni igazságra tör.

Szellemisségében nagyszerű, a bölcsélet komolyságához egy életen át hű formában nem néhány tantételt, alapállást, vagy világképet hirdetnek, hanem az ember egészét átfogó új *gondolkodói tartásait* valósítják meg a végtelen reflexió közegében, amely tudatában van annak, hogy reflexióként nem nyer szilárd talajt. Nem az egyes részletek jellemzik lényegüket, ezért önmagában álló és szilárd, konkrét tant vagy követelményt nem olvashatunk ki belőlük.

Igazságuk tudatában mindkettőjüknek gyanús a *tudományos* tudás naivabb alakjában föllépő igazság. A tudományos belátás módszertani helyességében azonban nem kételkednek. *Kierkegaard* mégis csodálkozva tekint a tudós professzorokra, akik többnyire abban a hiszemben élnek és halnak meg, hogy a dolgok éppúgy mennek majd továbbra is, s hogy – ha tovább élhetnének – az ismeretek töretlen és közvetlen gyarapí-

tásával mind többet és többet érthetnének meg; ők nem élik meg azt az érettséget, amely számára elérkezik egy kritikus pont, ahol hirtelen fordulat történik, melytől fogva az embernek egyre mélyülő megértéssel mind inkább be kell látnia, hogy van valami, ami számára felfoghatatlan. (1) Kierkegaard szerint a legfélélmetesebb élet az, ha az ember az egész világot lenyűgözi fölfedezéseivel és szellemi gazdagságával, s a természet összes jelenségét kimerítően magyarázza, ámde önmagát nem érti. (2) *Nietzsche* pedig fáradhatatlanul és ízekre szedve elemzi a tudósok típusait, akik nem látják cselekvésük tulajdonképpeni értelmét, nem lehetnek önmaguk, s mégis azt gondolják, hogy végső soron hitvány tudásukkal magát a létet ragadják meg.

Megkérdőjeleznek ők minden önmagába záródó ésszerűséget az igazság egészének közölhetőségeként, s így a „rendszer”, vagyis a filozófia olyan alakjának ellenzőiként lépnek föl, amelyet az évszázadokon át magára öltött, s amely a német idealizmussal érte el fénykorát. A rendszer szerintük eltávolodik a valóságtól, ezért hazugság és szemfényvesztés. *Kierkegaard* belátja, hogy a létezés rendszer lehet Isten előtt, de nem egy egzisztáló szellem számára, mivel a rendszer és a lezárt lét megfelel egymásnak, a létezés viszont ezzel ellentétes. (3) A rendszer filozófusa hasonló ahhoz az emberhez, aki ugyan palotát épít magának, de mégis a mellette álló pajtában lakik: e képtelen lény nem abban él, amit gondol – csakhogya embernek olyan épületet kell emelnie gondolataival, hol valóban lakik, különben visszássá válik az egész. (4) Újból és könyörtelenül felteszik a kérdést: mi a filozófia és mi a tudomány. *Nietzsche* radikálisabban akar kételkedni, mint *Descartes*. (5) *Hegel* megfeneklett kísérletét pedig, hogy ész vigyen a fejlődésbe, gótikus eget ostromlásnak tartja. (6) A rendszeralkotás szándékában a tisztességesség hiányát látja. (7)

Hogy tulajdonképpen mi a tudás, azt mindkettő azonos módon fejezi ki. Nem más, mint *kifejtés*. Saját gondolkodásukat is kifejtésnek tartják.

A kifejtés azonban nem jut nyugvópontra. *Nietzsche* szerint az emberi létezés végtelen számú kifejtésre képes. Az események és cselekedetek *Kierkegaard*-nál mindig megközelíthetők újabb értelmezéssel, s ez az újabb kifejtés olyan új valóság lesz, amely eddig még elrejtett volt; ezért az időbeliségben zajló életet az ember sohasem értheti meg teljesen, nincs olyan ember, aki abszolút módon bejárhatná saját tudatát.

Ám úgy is alkalmazzák a kifejtés hasonlatát a létről való tudásra, mintha a kifejtés kifejtésével magát a létet fejtenék meg. *Nietzsche* a homo natura alapszövegét akarja a ráakódott sokféle máztól megszabadítani és valódi mivoltában olvasni. (8) *Kierkegaard* pedig úgy tekinti írásait, mint amelyek az individuális, emberi egzisztencia-vi-szony ősrátát akarják újraolvasni. (9)

Ezzel a lényeges gondolattal függ össze az is, hogy mindkettőnek – legnyitottabb és legkevésbé elfogódott gondolkodók lévén – csábító készsége van az *elrejttség* és az *álarc* iránt. Az igazság szerintük szükségképpen álarc mögé rejtőzik. A tulajdonképpeni igazság közlésének egyetlen formája szerintük a *közvetett közlés*; s ez a közvetett közlés kifejezésként emez igazság eldönthetetlenségéhez tartozik az idői létezésben, amelyben ezt a közlést a maga létrejövésében a mindenkori egzisztencia eredetéből kell megragadni.

Gondolatmeneteikben azonban mindketten arra az alapzatra bukkannak, amely maga a lét volna az emberben; *Kierkegaard* azzal a filozófiával, amely *Parmenidész*től

Descartes-on át Hegelig állítja: a gondolkodás a lét, ezt a tételt állítja szembe: amiként vélekedsz, olymódon vagy, s a hit a lét. (10) *Nietzsche* pedig a hatalom akarását pillantja meg. De a hit és a hatalom akarása pusztá jelek, amelyek éppen azt nem mutatják meg, amit jelölnek, hanem ugyancsak nyitottak a határtalan értelmezés előtt.

Mindkettőjük meghatározó készítése a *tisztesség*. Ezzel a szóval jelölik azt a vég-ső erényt, amelynek alárendelik magukat. Számukra ez a lehetséges föltétlenség minimuma akkor, amikor minden tartalom zavarossá és kérdéssé válik. De ugyanakkor egy önmagát megkérdőjelező őszinteség megszáldító követelménye is, ellentéte annak az olcsó erőszaknak, amely az igazat egyértelműen és barbár módon a kétségektől mentesen véli máris birtokolni.

Felmerülhet e kérdés, vajon egy ilyen gondolkodásban megfogalmazódik-e egyáltalán bármi is. Természetesen Kierkegaard és Nietzsche egyaránt tudatában van annak, hogy gondolkodását nem értheti az az ember, aki csupán gondolkodik. Az a lényeges, hogy *ki az, aki megért*.

Az egyénhez fordulnak, akinek velük együtt és önmagából kell felszínre hoznia azt, amit ők csak közvetve mondhatnak. Kierkegaard érvényesnek tekinti Lichtenberg általa is idézett szavait: művei tükröt kívánnak, s ha majom tekint bele, nem láthat apostolt benne. (11) Hogy őt valaki megérthesse, ezt Nietzsche olyan kitüntetésnek mondja, amit az embernek magának kell megszolgáltatnia. (12) Lehetetlennek tartja az igazságot ott tanítani, ahol a gondolkodásmód kicsinyes. (13) Mindketten keresik értő olvasójukat.

### Gondolkodói egzisztenciájuk valósága

Kierkegaard és Nietzsche gondolkodásának – ahogyan megpróbáltuk röviden vázolni – módja *egzisztenciájukon* alapul, amennyiben az sajátos módon a jelenlegi *korhoz* tartozik. Hogy gondolkodásuk számára nem ez vagy az a gondolat, nem is a rendszer vagy követelmény a döntő, ez abból következik, hogy egyik gondolkodó sem vezeti korát csúcspontjára, hogy nem *építenek világot*, de még *képet* sem rajzolnak az elmúlófélben lévő világról. Nem érzik, hogy korukat pozitívan fejeznék ki, létükkel inkább *negatívan* azt juttatják kifejezésre, ami van: azt a korszakot, amelyet mélységesen elvetnek, s amelynek már látják hanyatlását. Feladatuk talán éppen az, hogy a *kor tapasztalatát* saját lényükben *végletekig* átéljék, valóságát beteljesítsék, hogy aztán felülkerekedjenek rajta. Ez eleinte önkéntelenül sikerül nekik, de később már tudatossá válik bennük, hogy ők nem koruk hű képviselői, hanem megbotrátkozást és haragot keltő *kivételek*. De nézzük meg ezt közelebbről.

Még ha határozatlanul is, de már ifjúkoruk végén tudatában vannak *feladatuknak*. Ez az egész embert megragadó, halk, gyakran nem tudatos, aztán általuk kierőszakolt *döntés* a legvégletesebb magányosságba űzi őket. Hivatal, házasság és a létben kifejtett tevékeny hatás nélkül, mindazonáltal nagy *realistákként* – úgy tűnik – fogékonyak a tulajdonképpeni, mélyben zajló valóság iránt.

Ezt a valóságot abban lelik meg, hogy korukat lényegében *összeomlásként* tapasztalják. Visszatekintve az évezredekre, egészen a görögség kezdetéig, ennek az egész

történelemnek a végét sejtik; a fordulóponton a sorsdöntő pillanatra hívják fel a figyelmet anélkül, hogy a történelemértelmezés útját akarnák egészében áttekinteni.

Általában ezt a korszakot gazdasági, technikai, történeti-politikatudományi és szociológiai szempontból próbálták megérteni. Ezzel szemben Kierkegaard és Nietzsche úgy véli, hogy magában az *ember* lényegében ment végbe valamiféle *szubsztanciális* történés.

Kierkegaard az egész kereszténységet – mai valóságában – hallatlan szemfényvesztésnek látja, amelyben Istent gyengeelméjűnek tartják. Ennek a kereszténységnek semmi köze az Újszövetség kereszténységéhez. Csupán két út kínálkozik: vagy családsággal minden áron fenntartják a szemfényvesztést és elkendőzik a valóságot – ekkor minden semmivé foszlik; vagy becsületesen bevallják a siralmas állapotot, hogy jelenleg az igazságban nem születik olyan egyén, aki alkalmas az újszövetségi értelemben vett kereszténységre, s hogy erre közülünk senki sem alkalmas, hanem mindenki a kereszténység jámbor langyosságát éli; e beismerésben feltárul majd, hogy e tisztességben van-e valami igaz tartalom, s hogy ez az igazság megnyeri-e a gondviselés tetszését; ha nem, akkor ismét mindennek össze kell omlania, hogy ebben a borzalomban újra olyan egyének születhessenek, akik képesek hordozni az újszövetségi kereszténységet. (14)

Nietzsche egyetlen kijelentésben foglalja össze korának lényegét: Isten halott.

Mindkettőjüknél közös tehát a történelmi ítékezés koruk szubsztanciális alapjáról. *A semmit* pillantják meg, amely közeleg, mindketten az elvesztett valóság szubsztanciájának tudásával és azzal az alapállással, hogy *nem a semmit akarják*. Míg ugyanis Kierkegaard a kereszténység igazságát vagy igazságának lehetőségét előfeltételezi, addig Nietzsche az istennélküliséget nem csupán veszteségként fogja föl, hanem éppen ellenkezőleg, a legnagyobb esélyt látja benne – ám mégis mindketten a lét szubsztanciáját, az ember rangját és értékét akarják. Politikai reformprogramot nem hirdetnek, egyáltalán nincs is programjuk. De valami részleges problémával sem foglalkoznak, hanem gondolkodásukkal azt akarják elérni, hogy valami történjék, amiről semmit határozottan nem látnak előre. Ez a meghatározatlanság Nietzsche „nagy politikája” hosszú távra; Kierkegaard számára meg a kereszténnyé válás új formája, amely közböbs a világi lét iránt. A kor láttán mindkettőjüket fogva tartja a gondolat: mi lesz az emberből.

Ők *maguk a modernitás önmagán átcsapó* formában; némileg kudarcot vallva kerekednek felül rajta, mivel teljes mélységében átértékelték. Hogy a kor szükségét mennyire nem passzívan, hanem öntevékenyen tapasztalják meg azzal, hogy egészében teszik azt, amit a legtöbb ember csak félig-meddig enged magával megtörténni – ezt először is *határtalan reflexiójukban* látjuk, aztán egy ellentétes lökésben, amely az *eredetekhez* lendíti őket, végezetül pedig abban a módban, ahogyan talajtalanságukba süllyedvén *megkapaszkodnak a transzcendenciában*.

A reflexió korát Fichte óta kötődés nélküli okoskodásként, mindenféle tekintély leértékelésként, a gondolkodásnak mértékét és értelmet adó tartalmak leértékelődéseként értelmezték, amely a világot az intellektus kedvelt játékaként immár akadály nélkül lármával és porral telíti.

Kierkegaard és Nietzsche azonban nem azért támadják a reflexiót, hogy megsemmisítsék, hanem hogy határtalanul beteljesítve és tökéletesen uralva felülkerekedjenek rajta. Az ember nem térhet vissza valamiféle reflexió nélküli közvetlenségbe anélkül, hogy önmagát el ne veszítené, ezzel szemben csak akkor tudja végig járni útját, ha nem adja át magát teljesen a reflexiónak, hanem annak közegében jut el önmaga alapjához.

„Végtelen reflexiójukat” ezért kettősség jellemzi. Éppúgy lehet teljes összeomlás, mint ahogyan valódi egzisztencia feltétele is. Mindketten kifejezik ezt, a legvilágosabban Kierkegaard:

A reflexió nem merül ki önmagában, nem szabhat önmagának korlátokat. Hitszegő, mivel minden döntést megakadályoz; sohasem jut nyugvópontra és végül „dialektikus fecsegéssé” (15) válhat, megmérgezve a reflexiót. Hogy pedig lehetséges, sőt nélkülözhetetlen, abból fakad, hogy számukra minden létezés és cselekvés határtalanul sokértelmű: a reflexió számára minden mindenkor még valami mást is jelenthet. Ezt egyrészt a létezés szofisztikája és az egzisztencia nélküli esztétizáló használhatja ki, aki állandóan mindent csak újszerű érdekességéért akart élvezni, s ha még oly döntő lépést tesz is, akkor is fenntartja magának a lehetőséget, hogy a dolgot úgy értelmezhesse, amivel egy csapásra minden megváltozhatnék. (16) Másrészt azonban ezt a helyzetet igazán akkor érthetjük meg, ha tudjuk, hogy – amennyiben becsületesek vagyunk – „a reflexió tengerében” élünk, „melyben senki sem kiállthat oda egyszerűen a másiknak, ahol minden tengeri jel dialektikus.” (17)

A végtelen reflexió nélkül megingathatlan nyugalomban élnénk, a világ szilárd állaga így abszolút volna, vagyis *babonássá* válnánk. Az ilyen megmerevéssel keletkezik a szabadsághiány. Ezért a végtelen – éppen határtalanul mozgó dialektikája révén – feltétele a *szabadságnak*. Szétfeszíti a végesség bőrtönét. Csakis e közegben válhat a közvetlen szenvedély – amely még nem szabad, mivel híján van a kételkedésnek – végtelen szenvedéllyé, amelyben a kérdés révén fenntartjuk a közvetlen szenvedélyt, mely szabadon megragadottként tulajdonképpen értelemben hűséges lesz.

Hogy pedig ez a szabadság üres reflexióban ne váljék semmivé, hanem beteljesedjék, a végtelen reflexiónak „*partot kell érnie*”. (18) Csakis ekkor lel valamire, amiből kiindulhat, avagy kimerül az elhatározás és a hit döntésében. Amilyen valótlan a reflexió önkényes és erőszakos fenntartása, olyan valódi az az alap, amelyről ez uralható az egzisztenciával szembejövő révén, s ebben az egzisztencia kínálja magát, úgy, hogy egyszersmind teljesen uralma alá fogja a végtelen reflexiót, ugyanis teljességgel átadván magát neki.

A reflexiót – amely éppúgy semmivé állhat, mint ahogyan az egzisztencia feltétele is lehet – Kierkegaard és Nietzsche egybehangzóan jellemzi. Műveikbe foglalt gondolkodásuk ebből bontakozik ki a maga szinte kimeríthetetlen gazdagságában. E gondolkodás ezért értelme szerint lehetőség: benne mutatkozhat meg és válhat lehetővé a „partot érés”, még ha nem is megy végbe teljesen.

Így mindketten tisztában vannak az ember *lehetőségeiről* való tudással, tehát azzal, amivé maguk még korántsem válnak, ha elgondolják. Tudván tudni valaminek lehetetlenségéről – költészet analógiája – nem a hamis, hanem az ébredő és kérdező reflexió.

A lehetőség annak a formája, hogy tudnom szabad, mi nem vagyok még, magának a létnek a készülődése ez.

Eljárását Kierkegaard a legyakrabban „kísérletező” pszichológiának, Nietzsche pedig saját gondolkodását „megkísértőnek” nevezi.

Ezért azt, amik ők maguk és amit végső soron gondolnak, szívesen rejtik el a *főlismerhetetlenségig* és megjelenésmódjában hagyják a megragadhatatlanságig összeomlani. Kierkegaard álnéven írja: „az a valami..., ami vagyok, az éppen semmi”; megbékélés tölti el, hogy „egzisztenciáját kritikus nulla ponton tartja,... valami és semmi közt, merő *talánként*.” (19) És Nietzsche is szívesen nevezi magát „a veszélyes *talán* filozófusának.” (20)

A reflexió mindkettőjük esetében különösképpen önreflexió. Az igazság útja számukra önmaguk megértésén keresztül vezet. De azt is mindketten megtapasztalják, hogyan tűnhet el ezen az úton saját egzisztenciájuk, miként léphet a szabad alkotó önmegértés helyébe a saját empirikus létezésért ügyködő szolgai buzgóság. Kierkegaard jól ismeri azt az iszonytató érzést, amikor minden „szertefoszlik, ha az ember betegesen tépelődik saját nyomorúságos történetén”. Utat keres aközött, hogy „szemlélődés közepette fölemésztí önmagát, mintha csak az egyetlen ember lenne, aki valaha is volt, és az általános emberi commune naufragium szegényes vigasza között.” (21) Ismeri mindenkben a boldogtalan relativitást, a végnélküli kérdéseket arról, hogy mi vagyok én.” (22) Nietzsche pedig így fejezi ki az önreflexió gyötrelmét:

száz tükör közt  
önmagadnak is torzul

...

magad kötelén fojtva,  
önmegértő!  
önkivégző!

...

görnyedve szorulva  
két semmi közé  
tört kérdőjel,

...

(Tandori Dezső fordítása)

Amikor egy korszak immár nem igazodik el a reflektálásnak és a racionalizáló beszédnek a sokféleségében, a reflexiótól az *eredetekhez* nyomul. Kierkegaard és Nietzsche alighanem ebben is megelőzi korát; ezt az eredendőt általánosan csak későbbi generációk keresik a *nyelviségben*, a közvetlen hatás esztétikai *bájában*, az általános egyszerűségben, a reflektálatlan *élményben* és a *leghétköznapiabb dolgokban*. Úgy tűnik, Kierkegaard és Nietzsche már ebben az irányban hatott.

Mindketten tudatosan és szenvedélyes szeretettel élnek az emberi közléslehetőségek forrásánál:

Egyben *nyelverteremtők*, hiszen műveik népük irodalmának remekművei közé tartoznak; és ennek tudatában is vannak. Noha éppoly súlyos a mondanivalójuk és nehéz a hiteles megértésük, mint bármely más nagy filozófusé, magával ragadó stílusuk miatt mégis a legolvasottabb szerzők. De mindketten ismerik a nyelvi valóság önállósodását és megvetik az irodalmiaskodást.

A *zene* mámorosan hatott mindkettőjükre, ám óvnak a zene varázslatos csábításától, s Platónnal és Ágostonnal együtt azok sorába lépnek, akik egzisztenciális gyanakvással viseltetnek a zene iránt.

Mindenütt csattanós *egyszerűséggel* fejezik ki mondanivalójukat, ugyanakkor aggodalommal tekintenek arra az egyszerűségekre, amely – hogy a gyengéknek és az átlagnak csalóka táptalaja legyen – szellemtelen és sekélyes egyszerűsítést állít a valódi egyszerűség helyébe, ez ugyanis a legbonyolultabb képzési folyamatnak köszönhetően és racionális egyértelműség nélkül válik nyilvánvalóvá, miként maga a lét is. Óvnak attól, ahogyan előttük még egyetlen gondolkodó sem, hogy – mégoly apodiktikus – megállapításait egyszerűen csak elfogadjuk.

Valóban az eredethez vezető legradikálisabb utat járják, mégpedig úgy, hogy dialektikus mozgásuk sohasem lankad. Komolyságuk a vélt eredet dogmatikus szilárdságának illuziójában nem szűnik meg, de azáltal sem, hogy a nyelv, az esztétikai báj vagy a szimplicitás céljá válna.

Olyan úton haladnak, amelyen transzcendens támasz nélkül nem tarthatnának ki: reflexiójuk ugyanis nem a vitális szükségletek és érdekek önmagától értődő határai között mozog, mint ahogy ez az átlagos modernitás esetében van. Merik vállalni a határtalanságot, hiszen számukra minden vagy semmi a tét. De erre csak azért képesek, mert kezdettől fogva abban gyökereznek, ami egyúttal el is rejtőzködik előlük: ifjúkorukban mindketten az *ismeretlen Istenről* beszélnek. Kierkegaard még 25 évesen írja: „Bár még messze vagyok attól, hogy belsőleg ismerném önmagam, tiszteltem... az ismeretlen Istent.” (24) Nietzsche pedig 20 évesen írta első felejthetetlen versét, az „Ismeretlen Istent”, (25) melynek utolsó sorai úgy hangzanak:

Úgy ismernélek, Ismeretlen!  
Téged, mélyen lelkembe nyúlva.  
Életem, mint viharzás, összedúlva,  
Megfoghatatlan, Rokonom benn!  
Úgy ismernélek, szolga lényed.

(Tandori Dezső fordítása)

Sohasem képesek arra, hogy megállapodjanak a világ véges és megismert, ezért hiábavaló dolgainál, mivel reflexiójuk határtalan, de éppoly kevésbé képesek kitartani a reflexióban. Épp mert teljességgel áthatotta a reflexió, fogalmazódik meg Kierkegaard-ban: „Ha elhagy énem vallásos értelmezése, akkor úgy érzem magam, mint egy bogár, amely gyermekek játékszere lett; olyan könnyörtelennek érzem, ahogyan a létezés bánik velem.” (26) Iszonyú magányában, megértésre nem számítva, bensőséges



emberi kapcsolatok nélkül Istent szólítja: „Isten az égben, ha mégsem lenne az emberben mély bensőségesség, ahol mindez feledésbe merülhet,... ki viselhetné el.” (27)

Nietzsche mindvégig tudatában van annak, hogy a végtelenség tengerén evez, s mindenkorra le kell mondania a szárazföldről. Tudja, hogy Danténál és Spinozánál nyoma sincs az általa ismert magányosságnak, hiszen ők valamiképpen istenük társaságában éltek. (28) Nietzsche azonban – magányába sűppedve, emberektől és a régi Istentől elhagyottan – látja Zarathustrát és gondolja az örök visszatérést, azt a gondolatot, amely éppolyan borzadályal tölti el, mint amennyire boldoggá teszi. halálra sebezten éli végig életét. Szenved problémáitól. Gondolkodása révén mintha csak lelket akarna önteni magába: bárcsak lenne bátorságom mindazt gondolni, amit tudok!” (29) Ámde határtalan reflexiójában mégiscsak mélységes nyugalmat hozó, valóban transzcendens tartalmak bukkannak föl.

Tehát mindketten „rugaszkodnak” a transzcendencia felé, a transzcendencia létéhez azonban, ahová igazából senki sem követi őket: Kierkegaard a kereszténységhez, amelyet abszurd paradoxonként, a világról való teljes lemondás negatív elhatározásaként, szükségképpen mártírsággként, fog föl; Nietzsche pedig az örök visszatéréshez és az emberen túli emberhez.

Ezért van az, hogy épp azok a nietzschei gondolatok kelthetik bennünk az üresség érzetét, amelyek számára a legmélyebbek, Kierkegaard hite láttán pedig borzongató idegenkedés futhat végig rajtunk. A nietzschei vallás szimbólumaiban, az immanencia akarásával egyetemben – leszámítva a dolgok örök körforgását, a hatalom akarását, a lét igenlését, a vágyat, amely a mélységesen mély örökkévalóságot akarja – nincs már transzcendens tartalom, ha e gondolatokat felületesen vesszük. E szimbólumokból csakis kerülő úton és fáradsággal lehet lényegi tartalmat értelmezően megjeleníteni. Kierkegaard esetében pedig, aki a teológia mély formuláit keltette új életre, olybá tűnhet, mintha egy valószínűleg nem hívő ember hallatlan művészetével állnánk szemben, aki önmagát hitre kényszeríti.

Épp annak háttérén oly jellegzetes gondolkodásuk hasonlósága, hogy látszólag teljesen és lényegi módon különbözik egymástól az egyik keresztény hite és a másik hangsúlyozott istennélkülisége. A reflexió korszakában – amely azzal a látszattal, mintha minden elmúlt még meglenne, ténylegesen hitetlenségben él – a hit elutasítása és a hit kényszeres vállalása szorosan összetartozik. Az istentelen ember hívőnek, a hívő meg hitetlennek tűnhetik: mindkettő azonos dialektikában áll.

Amit egzisztenciális gondolkodásmódjukkal megalkottak, azt nem hozhatták volna létre a *hagyomány* teljes *elsajátítása* nélkül: mindkettőjüket betöltötte az antikvitásra alapozott műveltség; jámbor keresztény szellemben nevelkedtek, indítékaik elképzelhetetlenek keresztény eredet nélkül. Ha védekeznek is a hagyomány áramlatainak évszázadok alatt fölvetett alakzataival szemben, mégis ebben az eredetben lelik történelmi és szilárd támaszt; szorosan kapcsolódnak a saját hitüket betöltő forráshoz: Kierkegaard az újszövetségi kereszténységhez, ahogyan azt ő értelmezi, Nietzsche pedig a Szókratész előtti görögséghez.

Ámde sehol, sem a végességben, sem a tudatosan megragadott forrásban, sem a kellő világossággal megértett transzcendenciában, sem a történelmi eredetben nem találunk szilárd támasztékot. Mintha csak létük – mivel a kor kiüttlanságát a végletekig

feszíti – a maga *széttöredezettségében* valami igazságot hirdetne, amely nélkül nem jutna szóhoz.

Lényük ugyan hallatlan szuverinitásra tesz szert, ám ez egyúttal rájuk rótt világnélküli magányt is jelent: *mintha kitesztottak* lennének.

Minden értelemben *kivételek* ők. Testileg visszamaradottak lényükhöz képest: fizionómiájukat viszonylagos észrevétlenség kuszálja össze, nem keltik azt a benyomást, hogy az emberi nagyság típusai lennének. Mintha pusztá vitalitásukból valami hiányozna. Mintha örök ifjan a világba tévedt valóságtalanok, mivel világtalan kísértetek lennének.

A környezetükben élők rejtélyesen vonzódtak hozzájuk jelenlétükben, egy pillanat erejéig mintha magasabb létezésbe emelkedtek volna, de igazából senki sem szerette őket.

Életükben és magatartásukban csodálatos és szokatlan vonások találkoznak. Elhamarkodottan *elmebetegeknek* mondták őket. Valóban elemezhetők pszichiátriaiilag, a tipizáló diagnózisok vagy rubrikák esetükben azonban semmiképpen sem alkalmazhatók, s mindez nem csorbitja, hanem inkább teljesen napvilágra hozza gondolkodásuk páratlan emelkedettségét és lényük nemességét.

Nem sorolhatók egyetlen korábbi típushoz (költőhöz, filozófushoz, prófétához, szenthez vagy zsenihez) sem, velük az emberi valóság egészen új formája lépett a történelembe; mintegy a sors képviselői ők, áldozatok, akiknek útja kivezet a világból, hogy tapasztalatul szolgáljon mások számára. Modern mártírokként maradéktalanul mozgósítják egész lényüket, bár éppenséggel tagadták, hogy azok lennének. Kivétel számba menő létükkel teljesítik feladatukat.

Mindketten kivételesek olyan sikertelen emberként, akik kellőképpen merészek voltak, akik felé tájékozódunk, akik révén tudomást szerzünk valamiről, amiről áldozatuk nélkül sohasem halottunk volna, valamiről, ami számunkra lényegesnek tűnik anélkül, hogy a mai napig kielégítően megérthettük volna. Mintha maga az igazság beszélné, amely léttudatunk mélyén kavargó nyugtalanságot kelt.

Még *életük külsődleges menetében* is meglepő hasonlóságokat tapasztalunk. Már negyvenes éveikben *hirtelen vége* szakadt életüknek. Röviddel előtte – a közeli vég tudata nélkül – nyilvánosság elé lépnek, szenvedélyesen *támadásba* lendülnek. Kierkegaard az egyház és az általános őszintétlenség alakjában megjelenő kereszténységre ront, Nietzsche viszont magára a kereszténységre.

Már a *legelső* fellépésükkel irodalmi hírnévre tettek szert, de később új könyveikhez nem találtak kiadót, ezért saját költségükön kellett megjelentetni frásaikat.

Abban is közös volt sorsuk, hogy *fogadtatásuk* minden megértést *nélkülözött*. Koruk számára, amely semmiben sem kedvezett nekik, eleganciájának, a költői és szépírói emelkedettségnek, mondanivalójuk kiméletlenségének csábítása eltorlaszolta a tulajdonképpeni törekvésük megértéséhez vezető utat. Haláluk után hamarosan épp azok istenítik őket, akikhez a legkevesebb közülük volt. A kor pedig, amelyen felül akartak kerekedni, szinte kitombolhatta magát az önkényesen kiragadott kierkegaard-i és nietzschei gondolatokban.

A modernitás éppen mellőzésükkel közelített hozzájuk: reflexiójukat – ahelyett, hogy megmaradt volna a végtelen reflexió komolyságában – az önkényes beszédet

szolgáló szofisztika eszközévé tette, szavaikat, akárcsak egész megjelenésüket nagyszerű esztétikai bájként élvezte; eloldatták űk mindazok kötődéseinek még meglévő maradványát, akik nem a valódi komolyság eredetéhez kívántak eljutni, hanem önkényüknek akartak szabad folyást biztosítani. Így hatásuk – lényük és gondolkodásuk valódi értelmével szemben – végletekig bomlasztónak bizonyult.

### Önértelmezésük módja

Fiatalkoruktól kezdve állandó reflexióban válik egyre világosabbá számukra feladatuk; életük vége felé még egyszer visszatekintenek, hogy művük átfogó reflexiójával *értelmezzék önmagukat*, amely abban a mértékben kényszerítő, amennyiben az utókor valóban úgy kívánja értelmezni őket, ahogyan űk akarták; a közvetlenül megérthető tartalom túl ismét új értelmet kap valamennyi gondolatuk; ez az önmagukról alkotott kép elválaszthatatlan műveiktől; végtére is ahogyan önmagukat értették, az nem külsőlegesen kapcsolódik gondolkodásukhoz, hanem, egész eszmeviláguk lényeges vonása.

Önértelmezésük átfogó kifejtésének egyik közös motívum az a törekvés, hogy ne *tévesszék össze* őket másokkal. Az összetévesztettség eshetőségét mély aggodalmunként jellemzik. S ez arra készíti őket, hogy gondolataikat ne csak mindig új formában próbálják megfogalmazni, hanem egész életük értelmét – ahogyan életük alkonyán látják – űk maguk ismertessék. Állandóan azon fáradoznak, hogy kijelentéseik félreérthetősége miatt minden lehetséges eszközzel elősegítsék helyes megértésüket.

Mivel mindketten éleslátással tekintenek korukra – kényszerű bizonyossággal látják, mégpedig az emberi létezés legapróbb bontásáig hatolva, mi játszódik le előttük: az évezredekén át egybefüggő élet haláltusája –, s mivel azt is észlelik, hogy rajtuk kívül senki más nem látja azt, hogy űk a kor tudatával rendelkeznek – amely egyébként még senkinek sem adatott meg, de majd másokban is, sőt mindenkiben létrejön –, ezért szükségképpen hallatlan felfokozott *öntudatra* tesznek szert, egzisztenciájuk egészen különös jellemzője. Nem pusztán szellemi fölény ez – Kierkegaard-nál mindenki-vel, akivel dolga akadt, Nietzsche-nél pedig a legtöbb emberrel szemben –, amit érzékelnünk kell, hanem valami iszonytató, amely a maguk szemében egyedüli magányos világtörténeti lényé teszi őket.

Ámde ezt az öntudatot – amelynek valóságos alapja van, s amely röpke pillanatokra kifejezést nyer, majd ismét szertefoszlik – Kierkegaard esetében mindenkoron mérsekeli keresztény tanításának alázata, mindkettőjüknél pedig az a pszichikai felismerés, hogy emberi *létükben eltévelyedtek*. Esetükben az is bámulatra méltó, hogy éppen ez az eltévelyedett létezési módok a feltétele sajátos nagyságuknak. Ez ugyanis számukra nem a voltaképpeni nagyság, hanem olyanféle, ami megismételhetetlenül és sajátosan a korszituációjához tartozik.

Figyelemre méltó, ahogyan mindketten rokon *hasonlatokkal* fejezik ki létüknek ezt az oldalát. Nietzsche „írka-firkászhoz” hasonlítja magát, „akit valami ismeretlen erő von papír fölé, hogy új tollat próbáljon ki” (30 – betegségének pozitív értéke állandó problémát jelent neki. Kierkegaard úgy érzi, „hogy Isten hatalmas keze áthúzza, kitörli mint valami félresikerült hasonlatot” (31); heringnek érzi magát, amely a „konzerv-

doboz peremére került és szétkenődött”; (32) az a gondolat fogalmazódik meg benne, „hogyminden generációból vannak ketten vagy hárman, akiknek a többiekért hozott áldozatokként és embertelen szenvedések közepette kell felfedezniük, hogy mi szolgálja a többiek javát...” Olyan indulatszónak érzi magát, amely teljesen hatástalan a mondatra”, (33) „a sorban fejjel lefelé nyomtatott betűnek”, (34) a pénzügyi felfordulást hozó 1813-as éve – ekkor született ő is – bankjegyeihez hasonlítja magát: „az az érzésem, mintha nagy értékű lennék, ámde az örült konjunktúrák miatt vajmi keveset érek.” (35)

Mindkettő tudatában van annak, hogy léte *„kivétel”*. Kierkegaard még a kivétel elméletét is kidolgozza, amelynek segítségével értelmezi önmagát, „a kivétel érdekében” szól, „feltételezve, hogy a kivétel sohasem lehet szabály”, (36) és éppen ezért kívánja meg a filozófusoktól, „mivel ő maga a kivétel, hogy védelmükbe vegyék a szabályt.” (37)

Ezért mindketten *paradigmatikusok* szeretnének lenni a többi ember számára. Kierkegaard egyfajta „próba-embernek” tekinti magát: „Emberi értelemben senki sem formálhatja meg magát az én mintámra... Olyan ember vagyok, amivé az ember krízishelyzetben szükségképp válhat: a létezés amolyan kísérleti nyula.” (38) Nietzsche elhárítja magától azokat, akik követni akarják: „ne engem kövess, hanem tenmagadat!”

Ezt a kivételes létet – amelyet feladatuk épp oly gyötrelmesen, mint amilyen egyszerű módon tőlük igényel – mindketten egybehangzón tisztá *szellemi létnek* nevezik, mintha a tulajdonképpeni élet vesztese lennének. Kierkegaard így ír erről: „testileg csaknem minden vonatkozásban elveszítettem a föltételeit annak, hogy egész embernek számíthassak”; (39) a szellemi létén kívűl tulajdonképpen nem élt más életet; nem volt sohasem ember, legkevesbé gyermek és ifjú, (39a) és „az emberi lét állati határozmánya” hiányzik belőle. (40) Búskomorsága „a gyengeelméjűség határát súrolja”, ez „az, amit ugyan eltitkolhatna, amennyiben független lenne, de ez használhatatlanná tenné a szolgálatra, amikor nem ő határoz meg mindent.” (41) Nietzsche is megtapasztalja a tiszta szellemi létet, benne „a fény túláradása és az ő naptermészete arra ítéli, hogy ne szeressen”, (42) s ez megrendítően cseng ki Zarathustra „Éji dalából” („Fény vagyok: ő, hogy ha éj lennék!... Tulajdon fényemben élek...” (43)

A kivételességükhöz kapcsolódó szörnyű *magány* mindkettőjükben közös. Kierkegaard jól tudja, hogy nem lehet barátja; Nietzsche pedig világos elmével tűrte egyre mélyülő magányát addig a határig, amíg azt nem érezte, hogy az már elviselhetetlen. Ismét azonos hasonlat bukkan fel mindkettőjüknél. Nietzsche tátongó szakadék fölött álló fenyőhöz hasonlítja magát: „Magányosan! Ki merészelne itt vendégeskedni!... Talán egy ragadozó madár: kárörvendően víjjogva csimpaszkodik hajadba...” S Kierkegaard: „Magányos fenyőként állok itt, egoisztikusan bezárkozva és a magosba törve, árnyat nem vetek, s csak a vadgerle rak fészket ágaim között.”

Létük elesettségével, kudarcával és esetlegességével nagyívú ellentétben áll minden velük megtörtént esemény *értelmének, jelentőségének és szükségességének* életük folyamán egyre erősödő tudata:

Kierkegaard *gondviselésnek* nevezi ezt, s benne az „istenit” ismeri föl: mindaz, ami itt megtörtént, elhangzik és elmúlik stb., baljóslatú dolog. Az, ami tényleges, mindig olybá változik, hogy még valami jóval magasabbrendűt is jelent.” (44) Számá-

ra a tényleges valóság nem az, amitől meg kell szabadulnia, hanem amit be kell járnia, amíg Isten maga meg nem adja a magyarázatot. (45) Tetteinek értelme is csak később derül ki: ez „az a többlet, amit nem magamnak, hanem a gondviselésnek köszönhetek. Állandóan olyképpen mutatkozik meg, hogy azt, amit a lehető legkomolyabb megfontolással teszek, utólag mégiscsak sokkal jobban értem meg.” (46)

Nietzsche látja a *véletlent*. Fontosnak tartja, hogy kihasználja a véletleneket. „Magasztos véletlenség” (47) uralja szerinte létét. „A legmagasztosabb szellemiségű és erejű ember úgy érzi, hogy felnőtt már minden véletlenhez, még mintegy a véletlenek havazásában is.” (48) Ez a véletlenség Nietzsche szemében azonban egyre inkább bámulattal fogadott értelemre tesz szert: „mit jelent a ti véletlenetek? – ti magatok vagytok az, ami megtörténik veletek és nyakatokba zúdul!” (49) Nietzsche egész élete teli van sejtésekkel, minthogy a legnagyobb véletlenséggel vele megtörtént események valami titkos értelmet sejtetnek fel számára, s végezetül ezt írja: „többé már nincsenek véletlenek.” (50)

Mindazonáltal az életlehetőségek határán nem a nehezülő lét, hanem éppen a tökéletes *könnyedség* fejezi ki tudását, amit mindketten a *tánc* képével írtak le. Nietzsche életének utolsó évtizedében a tánc – mindig más és más alakban – gondolkodásának hasonlata, az eredendő gondolkodásról van szó. S Kierkegaard: „kiképeztem magam arra..., hogy mindenkor könnyedén táncolhassak a gondolatok szolgálatában... Azon nyomban mozgásba lendítem életem, mihelyt valami nehézség mutatkozik. Milyen könnyedén ropom a táncot, mivel a halál gondolata kecses lábú partnernő; az emberek viszont nekem túl nehézkesek...” Nietzsche örök ellenséget lát a „nehézkés szellemenben” – morálban, tudományban, célszerűségben, stb. –, de meghaladása nem jelenti azt, hogy elvetné, hogy az önkény könnyedségében tetszés szerint mozogjon, hanem hogy a legnehezebbtől vegyen lendületet, s a sikeres önfeledt tánchoz.

Kivételes létük ismerete mindkettőjüket megóvjá attól, hogy *prófétaként* lépjenek fel. Bár olyan prófétának tűnnek, akik számunkra megközelíthetetlen mélységből, de koruknak megfelelő módon beszélnek. Kierkegaard az eső közeledtét hírül hozó mardárhoz, az eső prófétájához hasonlíttja magát: „ha a generációban vihar készülődik, s már tornyosulnak a viharfelhők, akkor olyan egyéniségek tűnnek föl, amilyen én is vagyok.” (51) Próféták ők, jóllehet prófétaságukat titkolniuk kell. Feladatuk tudatában állandóan visszatérnek legnagyobb követelményükből, hogy elhárítsák azt a fölfigást, amely őket előképnek és útnak tekint. Kierkegaard nem győzi ismételni, hogy ő nem tekintély, nem próféta, nem apostol, nem reformátor, de még valamely hivatal tekintélyével sem rendelkezik. Feladata a figyelem felkeltése. Csak nyomozói tehetség, ügynök az istenség szolgálatában. Ő csak feltár, de nem mondja meg, mit is kell tenni. Nietzsche „mély bizalmatlanságot szeretne maga ellen ébresztetni”, (52) mint mondja „egy mester emberségéhez tartozik”, „hogy tanítványait megóvjá magától.” (53) Szándékát Zarathustrával mondatja el, amikor elbocsátja tanítványait: „Távozzatok tőlem és óvakodjatok Zarathustrától!” S az Ecce homóban: „végül is semmi sincs bennem egy vallásalapítóból. Egyetlen hívőt sem akarok... Borzongva félek attól, hogy egy napon szentnek titulálnak... Nem szeretnék szent lemi. akkor inkább bohóc... Talán bohóc is vagyok.” (54)

Mindkettőjükben van valami zavarba ejtő ellentétesség egyrészt a feltétlen és meghatározott parancs látszata, másrészt a félénkség, a visszakozás, a bátortalanság látszata között. A kísérlés, a talán, a lehetséges jellemzi beszédmódjukat; alapállásukban vonakodnak attól, hogy vezetők legyenek.

De mindkettő abban a titkos sóvárgásban él, hogy üdvösséget hozzon, ha tehetné, s ha ez mint ilyen emberi becsületességük előtt beigazolódhatna. Ennek megfelelően életük vége felé mindketten vakmerően, majdnem kétségbeesetten, de aztán teljes nyugalommal nyilvános támadásba lendülnek, s ettől kezdve már nem fogják vissza magukat a lehetőségek feltárására, akaratukkal neki feszülnek a *tettnek*. Kierkegaard az egyház kereszténységét támadja, Nietzsche pedig magát a kereszténységet veszi célba, de mindketten azonos hevességgű erőszakossággal és kérlelhetetlen elszántsággal lépnek föl. Mindkét támadás tisztán negatív akció, az őszinteség tette, nem valami világépítésé.

### 3. A Kierkegaard és Nietzsche nyomán kialakult filozófiai helyzet

Kierkegaard és Nietzsche jelentősége csakis abból válik világossá, ami a későbbiekben lesz belőlük. Hatásuk beláthatatlanul nagy – az általános gondolkodásban nagyobb, mint a filozófia területén –, de egyben végtelenül kétértelmű.

Hogy tulajdonképpen mi is *Kierkegaard* jelentősége, az sem a teológiában, sem a filozófiában nem világos:

A modern *protestáns* teológia leginkább Németországban – persze ahol megtalálható – áll gyakran Kierkegaard közvetlenül vagy közvetetten meghatározó hatása alatt, annak a Kierkegaard-énak, aki gondolkodása praktikus-aktív összefoglalásaként 1855 májusában „Éjfélikor kiáltás hallatszott” (Mt 25,6) mottóval rölapot terjesztett, amelyen ez áll: „azáltal, hogy te már nem veszel részt azokon a nyilvános istentiszteleteken, amelyeket ma tartanak, ... nagy bűnöd állandóan fogyatkozik: ugyanis nem veszel részt abban, hogy Istent bohócnak nézik, s hogy újszövetségi kereszténységet alakítsanak, ami valójában nincs is.”

Kierkegaard hatására a modern *filozófiában* döntő kezdeményezések indultak fejlődésnek. A mai filozófiai gondolkodás leglényegesebb fogalmai, főként Németországban, Kierkegaard-ra vezethetők vissza – arra a Kierkegaard-ra, akinek egész gondolkodása mintha felbomlasztaná az eddigi rendszerező filozófiát és minden spekulációt elvet. S aki, ha a filozófiát egyáltalán elismeri, legfeljebb azt mondja: „A filozófia számot vehet velünk, de nem táplálhat.”

Meglehet, hogy a Kierkegaard nyomdokain haladó teológia és filozófia valami lényegeset elhomályosított, hogy Kierkegaard fogalmait és megfogalmazásait egészen más jellegű saját céljaira használja föl;

meglehet, hogy a teológián belül még egy hitetlen teológia is rafinált kierkegaard-i gondolkodási eszközök segítségével alkotja meg dialektikus paradoxonokban hittételeinek bizonyos fajtát, melyet összeegyeztet értelmével, hogy sajátjának tarthassa a keresztény hitet;

meglehet, hogy a filozófiai gondolkodás titkon Kierkegaard révén jut a kereszténység lényegéhez, amit beszédében nem vall be.

Immár éppily kevésbé világos *Nietzsche* jelentősége. Németországi hatását nem a filozófusoknak köszönheti. De úgy tűnik, hogy minden magatartás, világszemlélet és felfogás hozzá fordul támaszért. Meglehet, hogy nem tudunk mindent, amit ez a gondolkodás magában rejt és eredményez.

Ezért a feladat az, hogy ezentúl tisztességgel járjon el mindenki, aki hagyja, hogy Kierkegaard és Nietzsche befolyásolja: tulajdonképpen hogyan is kezeli őket, hogy áll hozzájuk, mit jelentenek számára, s mit hoz ki belőlük?

Hatásuk közös vonása, hogy megigéznék, de aztán hamar kiábrándítanak; magukkal ragadnak, majd pedig csalódottságot keltenek és magunkra hagynak, mintha a kéz és a szív üres maradna, csakis saját akarataukat fejezik ki világosan: minden azon múlik, hogy az olvasó benső erőfeszítéssel és önmaga révén mire jut közlésükkel, ha nem tölti el olyan elégedettség, amely egyébként konkrét ismeretek, műalkotások, filozófiai rendszerek és hittel elfogadott próféciaák nyomán szokott támadni. Minden elégedettséget szertefoszlatnak.

Ők valóban kivételek anélkül, hogy példaképei lennének követőiknek. Eddig mindenki neveltségessé vált, aki Kierkegaard-t vagy Nietzscht akárcsak, stílusában is utánozta. Amit e két filozófus tett, az már súrolta azt a határt, ahol a fenséges neveltségbe csap át – csakis egyszer volt lehetséges véghezvinni azt, amit ők ketten megtettek. Mindenféle nagyság az egyszerűségből ered, amely azonosan sohasem ismétlődhet meg. Ehhez az egyszerűséghez alapvetően eltérő módokon viszonyulhatunk, attól függően, hogy önmagunk elsajátító helyreállításával élünk benne, vagy pedig a bennünket megváltoztató, ám egyben eltávolító irányulás *distanciájában*.

Elbocsátanak bennünket anélkül, hogy célt kínálnának nekünk vagy *konkrét* feladatokat állítanának elénk. Mindenki csakis az lehet általuk, ami ő maga. De hogy mi is lesz ez a következőkben, az máig nem világos. A kérdés az, hogy miként kell élnünk nekünk, akik *nem vagyunk kivételek*, ámde erre a kivételre vetjük tekintetünket, amikor benső utunkat keressük.

Olyan szellemi szituációban élünk, hogy már e tekintetünk elfordítása is a tisztességtelenség csírája. Olyan ez, mintha csak ők ráznának fel bennünket a *gondolatlanságból*, nélkülük ugyanis mintha gondolatokban szegényen tanulmányoznánk a nagy filozófusokat. Többé már nem haladhatunk tovább gondtalanul az áthagyományozott fogalomképzés folytonosságában, mivel Kierkegaard és Nietzsche révén az egzisztencia gondolati megtapasztalásának olyan módja vált hatásossá, melynek következményei még nem minden oldalról kerültek napvilágra. Olyan kérdést vetettek föl, amely még áttekinthetetlen, de kitapintható és még nyitott. Ők tudatosították és tették elevenné, hogy többé nem adatik meg számunkra a magától értődő szilárd talaj. Gondolkodásunk már nem támaszkodhat kikezdzhetetlen háttérre.

Milyent foglalkozni kezdünk velük, felmerül az a veszély, hogy vagy elveszítjük magunkat gondolatvilágukban, vagy épp nem vesszük őket komolyan. Elkerülhetetlenül ambivalensen viszonyulunk hozzájuk. Egyikük sem épített világot, talán inkább mindent szertefoszlattak, s mégis pozitív elmék. Sajátosan új viszonyba kerülhetünk az

alkotó gondolkodóval, ha valóban másként közelítünk a két filozófushoz, mint a többi nagy gondolkodóhoz.

Ha a korszakra, kierkegaard-i és nietzschei gondolkodásra tekintve tesszük föl a kérdés: *hogyan és merre tovább*, akkor Kierkegaard az abszurd kereszténységhez utasít, ami előtt a világ alámerül; Nietzsche pedig a távolba, a meghatározatlanba mutat, ami nem olyan szubsztanciaként jelenik meg, amelyből élhetnénk. Válaszaikat senki nem fogadta el, azok nem a mi válaszaink. Rajtunk múlik, eljutunk-e annak fölismeréséhez, hogy tekintettel rájuk mivé tesszük önmagunkat. Semmiképpen sem kell eleve fölvezetni vagy rögzíteni.

Tévednénk tehát, ha azt gondolnánk, hogy az emberi szellem fejlődésének *világtörténeti* áttekintéséből levezethetjük azt, aminek most kellene megtörténnie. Nem állunk a történelmen kívül, mint valami képzeletbeli isten, aki a jövőt is belátva szemléli a történelem egészét. Számunkra jelenünk nem pótolható egy olyan elképzelt világtörténettel, amelyből helyünk és feladataink származhatnának. Ez az előadás sem az egész áttekintésére törekedett, hanem a múlt felelevenítésével kívánta a szituációt önmagából érzékelhetővé tenni. Senki sem tudja, hová érkezik maga az ember és gondolkodása. Mivel, ahogyan a lét, az ember és a világ sem jutott végső kifutáshoz, még kevésbé lehetséges, az egész anticipációjaként, befejezett filozófia. Mi emberek véges célokat tervezünk, de mindig egészen más is történik, mint amit bármely érintett szeretne; ugyanígy a filozófiai gondolkodás az ember benső világát átható tett, amely még nem tudhatja végső értelmét, ezért a jelenkori feladatot sem képes mint valami különösét levezetni a megelőző egészből, hanem a most megtapasztalt eredetből és a még homályosan akart tartalomtól tudatosítja. A filozófia gondolkodásként mindenkor egyben e pillanat számára teljesülő léttudat, amely tudja, hogy e megfogalmazásában nem végérvényes.

A szellemi és tényleges helyzet egészének vélt áttekintésével ellentétben mi egy olyan szituáció tudatában filozófálunk, amely ismét az emberi lét végső határaihoz és eredeteihez vezet. A gondolkodás feladatait, amelyek ebben a helyzetben adódnak, ma senki sem fejtheti ki tökéletesen és határozottan. Úgy mond a lehetőségek zuhatagában élünk, állandóan kitéve a bukás veszélyének, de mindenkor készen arra, hogy ennek ellenére ismét felemelkedjünk, s a bölcséletben valóságos, vagyis bennünk az emberi léte megszülő gondolatokat, amelyek csakis akkor lehetségesek, ha a horizont határtalan, a valóságok és a tulajdonképpeni kérdések nyilvánvalóak. Azokból a feladatainkból, amelyek ilyenformán kényszerítő erővel kínálják magukat a gondolkodásnak, a következő három előadáshoz csak egyet emelnék ki:

Ha Kierkegaard-ra és Nietzschére tekintettel sajátítjuk el újból a filozófiai hagyományt, úgy a filozófálás ősrégi problémája, vagyis az ésszerű és az ésszerűtlen viszonya mai új alakjában válik számunkra érzékelhetővé.

Ezt az alapvető problémát fogalmaztuk meg így: *ész és egzisztencia*. A lerövidített megfogalmazás semmiképp sem antitézist, hanem inkább összetartozást jelent, amely egyúttal túlmutat önmagán.

„Ész” és „egzisztencia” szavakat választottuk, mivel úgy tűnt, hogy ezekben a szavakban szöveg al meg legsürgetőbben és legtisztábban az a kérdés, vajon a homály megvi-



lágítható és az eredet megragadható-e – ebből az eredetből élünk anélkül, hogy áttekinthetővé tenné magát, jöllehet a racionalitás maximumát igényli.

Az „ész” szó a kanti tágasságot, világosságot és szavahihetőséget jelenti számunkra; az „egzisztencia” szót pedig Kierkegaard emelte olyan szférába, amely révén végtelen mélységében jelenik meg az, ami kivonja magát bármely konkrét tudás hatóköréből; ez a szó elnyúlhatatlan, mivel csak egy a sok közül, amelyek a lét kifejezésére szolgálnak, tehát vagy egyáltalán semmit sem jelent, vagy pedig azonmód a kierkegaard-i értelmére tart számot.

Amire a következő három fejezetben vállalkozunk, az mindig a témához kapcsolódó fő gondolatok valamelyike körül mozog. Közös kell legyen bennük az, hogy logikailag megragadott kérdések alakjában éppen azt célozzák meg, ami jelentőségénél fogva az élethez legközelebb áll. A filozófia, ahol ugyanis sikeredik, az az egyetlen gondolkodási forma, amelyben a logikai elvontság és a valóságos jelen valamiként azonos lesz. Az eleven filozófiálás lényegi törekvése valójában csakis formalitásban válhat valóban érzékelhetővé. Vannak olyan gondolati műveletek, amelyeknek megragadása és véghezvitele mozgásba hozza az egész ember valamely benső cselekvését: gondolati lehetőségek eredetéből önmagát hozza létre, hogy az emberi létben tudatára ébredhessünk a létnek.

Ha előadásaim ennek a roppant igénynek távolról sem felelnének meg, úgy mégis csak az a lényeges, hogy ismerjük annak mértékét, amiért az ember fáradozik. Az erőinket meghaladó feladatokhoz a bátorságot abból szabad merítenünk, hogy emberi feladatok ezek, s hogy az ember olyan lény, amely erőit meghaladó feladatokat tűz maga elé, továbbá hogy aki hite szerint akár egyetlen pillanatra is meghallotta az eredeti filozófia halk hangját, annak nem szabad lankadnia, arra törekedvén, hogy azt mások számára is hozzáférhetővé tegye.

Csak az ötödik előadás foglalkozik ismét a mai témával, az addig kifejtett gondolatokra visszatekintve mutatja be, hogy a filozófiának mi is lehet a feladata manapság abban a helyzetben, amelynek kialakításában Kierkegaard és Nietzsche döntően közreműködött.

## Második előadás Az Átfogó

A filozófiai logika eredménye. – Az átfogó keresése. Az átfogó két módja. – Történelmi visszatekintés a filozófiai gondolkodás ezen alapvető kérdésére.

A filozófiai gondolkodás egyik lehetősége a *filozófiai logika* mozgása azokban a gondolkodási műveletekben, melyek a létmódokat formájuk szerint jelenítik meg. Mint-hogy ebben a három középső előadásban e lehetőség néhány kezdeményét próbáljuk ki, eltekintünk minden konkrét filozófialástól, vagyis a meghatározott világi, egzisztenciális, metafizikai tartalmak kifejtésétől. Ehelyett inkább azt tartjuk fontosnak, hogy emberlétünkben – a Kierkegaard és Nietzsche által végső határaihoz sodort emberlétünkben – valósítsuk meg azokat a horizontokat és formákat, amelyekben a filozófiai tartalmak immár illúzió nélkül igazolhatják önmagukat.

Ha az ember tiszta betekintést akar nyerni abba, hogy mi igaz és valós – olyan betekintést, amelyet nem bilincsel magához valamely különös adottság és konkrét atmoszféra sem homályosít el –, akkor meg kell próbálnia, hogy gondolkodásával a *lehetőségesnek a legtágabb területére hatoljon*. Ekkor a következő tapasztalatra tesz szert: minden, ami tárgyunk lesz, legyen akár a legnagyobb, mindig valami másban van, nem minden. Bárhová érkezzünk is, a horizont, amely az eddig elérteteket magában foglalja, tovább távol és arra ösztönöz, hogy feladjunk minden végleges elidőzést. Soha sem jutunk olyan álláspontra, ahonnan a lét zárt egésze áttekinthető lenne, de olyan pontok sorozatához sem, melyek összességével a lét, mégha közvetve is, véglegesen ismertté válna.

Örökösen valamilyen horizontban élünk és gondolkodunk. Mivel mindig adott valamely horizont, s ez állandóan továbbira utal, amely az újólag elért horizontot ismét átfogja, ezért fölvetődik a kérdés: mi ez az *Átfogó*. Az Átfogó még nem az a horizont, melyben a valósnak és az igazlétnek minden határozott módja megjelenik számunkra, hanem az, ami minden egyes horizontot magába zár, s ami sohasem jelenik meg horizontként – tehát a voltaképpeni Átfogó.

Ez az Átfogó számunkra két ellentétes perspektívában jelenvaló és egyúttal eltűnő: vagy mint *maga a lét*, vagyis mindaz, amiben és ami által vagyunk; vagy mint az az Átfogó, *ami mi magunk vagyunk*, s amiben valamennyi konkrét létmód élénk tárrul; közegeként pedig feltétele annak, hogy bármely lét számunkra való lét legyen. Az Átfogó egyik esetben sem a mindenkori létfajták *összege*, melynek tartalmából csupán egy részt ismernénk, hanem az *egész* mint a lét önmagát hordozó legszélesebb alapja – legyen az akár *magában* való lét, akár *számunkra* való lét.

Minden természetes tudásunk a dolgokról és a velük való foglalatosskódásunk az *átfogó lét* e végső és további alapokkal már nem rendelkező eredetei között helyezkedik el, amelyek sohasem jelennek meg tapasztalatunk tárgyaként és elgondolhatóságukban sem válnak tárgygyá, ezért üresnek tűnnek. De talán éppen itt tekinthetünk legmélyebb-

re a létben, míg a létről való minden egyéb tudásunk csupán a részleges, különös lét ismerete.

A sokféleség ismerete mindig más és más tartalmakhoz térít el bennünket, végtelemben jutna az ember, ha valamilyen vitathatatlan cél vagy véletlen érdek révén nem jelölne ki határokat, e határon azonban mindig zavart okozó nehézségekkel küszködik. Ám az Átfogóról való tudás az Átfogó feltételei közötti egészbe állítana be minden tudhatót.

A bölcelet első és mindig újból bejárt útja *magának a létnek* kutatása túl a különös és részleges valóságok végtelenségén. Amikor Arisztotelész úgy fogalmaz, hogy „a régen és most és mindenkor fölvetődő és állandóan megoldatlanságokhoz vezető kérdés, mi is a lét” (Metafizika, 1028 b 4), ezzel nem másra gondol, mint Schelling, aki „a filozófia legősibb és leghelyesebb értelmezésének” azt tartja, hogy „ez a létező tudománya”, a legnehezebb feladat azonban megtalálni, hogy mi a létező, azaz a valódi létező: hoc opus, hic labor est. (II, 3, 76) Hogy ez a kérdés és ebből a kérdésből eredő feladat, mégha számtalan változatban is, a filozófálás kezdetétől mindmáig újra és újra felvetődik, erre alighanem az ad magyarázatot, hogy művelői bíznak az olyannyira kötetlen, szinte végtelen gazdagságában megjelenő filozófálás maradandó alapértelmében.

Az első nehézség az, hogy helyesen értsük meg ezt a kérdést. A helyes értelmezés azonban csakis a választban mutatkozhat meg, mégpedig annak megfelelően, hogy belőle kiindulva milyen mértékben érthetjük meg és tekinthetjük át a kérdés történetileg felvetődött formáit és az ezekre adott válaszokat, s hogy mennyire sajátíthatjuk el egy megalapozott értelmi összefüggésben igazságait, illetve vethetjük el tévedéseit. Ez azonban nem sikerülhet – a bölcelet hallatlan tervei és katasztrófái után –, ha egyszerűen csak összegyűjtjük és egymás mellé állítjuk az összes gondolatot, vagy ha önkényesen kiválasztunk egy alapvetőnek vélt szempontot, amelyhez mindennek illeszkednie kell. Az előfeltételezés olyan filozófiai alapállás, amelynek az igazság iránti szenvedélye, bár állandóan saját egzisztenciájával foglalkozik, mégis eszmélésre jut, s mindent szakadatlanul megkérdőjelezve megpillantja azt a *határtalan tágasságot*, amelyben az eredet egyszerűsége végezetül valóban felismerhető.

A léthez mint Átfogóhoz vezető két út közül a széltében-hosszában kitaposott és minden kezdő filozófálás számára legtermészetesebb út az, mely magához a magában való léthez vezet, amelyet természetként, világként, Istenként gondoltak el. Mi azonban először a Kant óta elkerülhetetlen másik utat választjuk, mivel arra az Átfogóra kérdezzünk, ami *mi magunk vagyunk*. Jóllehet tudjuk azt, vagy legalábbis számolunk azzal, hogy létünknek ez az Átfogója semmiképp sem maga a lét, az azonban csak akkor válik számunkra kritikai tisztasággal megközelíthetővé, ha végig járjuk azt az utat, amelyet Kant megnyitott.

# 1. Az Átfogó mint az, ami mi vagyunk: ittlét, általános tudat, szellem

Azt az Átfogót, amely mi vagyunk – nevezzük *ittlétnek, tudatnak vagy szellemnek* – nem ragadhatjuk meg úgy, mint a világban fellelhető és számunkra megjelenő valamit. Ez sokkal inkább az, amiben minden más megjelenik. Tárgyként egyáltalán nem tudjuk megismerni”; csak határként észleljük. E határ felől megbizonyosodva elhagyjuk annak a meghatározott tudásnak a tartományát, amely világos, mivel tárgyi, s hasonlóképpen megismert más tárgyaktól különbözvén jut meghatározottsághoz. Szeretnénk valamiként önmagunkon túl és kívül állni, hogy kívülről szemlélve önmagunkat végre láthassuk, mik is vagyunk valójában; ámde ebben a vélt külső rátekintésben mindig fogva tart bennünket az, amit mintegy kívülről látni szeretnénk.

Röviden elevenítsük föl azokat a kiindulópontokat, amelyekből az Átfogót újra és újra megpróbálták elgondolni:

Elsősorban mint *ittlét vagyok*. Az ittlét birtokolja az átfogó valóság értelmét, amely a kutatható lét – az anyag, az élő test, a lélek és a tudat – különösségeként mutatkozik, de így az már nem az átfogó ittlét. Mindannak, ami számomra valóságos, egyszersmind valamilyen értelemben *ittlészerű valósággal* az én létemmé kell válnia, mint ahogyan például a testem mindig érezhetően jelen van azokban a módozatokban, amikor érzéki benyomások érik, izgalmi állapotba jut vagy érzékel.

Az ittlét mint az engem döntően meghatározó más – a világ. Az ittlét mint Átfogó, ami én vagyok, tárggyá válva azonnal tölem különböző mássá lesz, mint amilyen például a világ. Annak megfelelően, ahogyan az ittlét módjaiban kutathatóak vagyunk, beletartozunk a világszerű létbe, amely egyúttal a számunkra érthetetlen más: a természet; ekkor csupán a lehetséges létmódok egyikeként, nem pedig tulajdonképpeni módon emberiként értelmeződünk. Azáltal, hogy tudunk az ittlét Átfogójáról, amely egyben mi vagyunk, azt az igényt támasztjuk a különössel szemben, amelyet felismerünk önmagunkban, hogy egészben ragadjuk meg önmagunkat.

Jóllehet léteemet sohasem ismerhetem meg Átfogóként, hanem csupán meghatározott empirikus valóságalakzatokkal, például anyaggal, étellel és lélekkel lehet dolgom, s megismerve ezeket sohasem vezethetem vissza egyetlen egy alapra, mégis az állandó jelenlétben én magam vagyok ez az átfogó ittlét. Noha csakis olymódon tudunk a testről és az életről, a lélekről és a tudatról, ahogyan tudatunk számára tárgyasítva hozzáférhetőek, mégis mindezekben a megismerhető dolgokon mintegy keresztülnézve az átfogó ittlétre is tekintünk, amely egyben mi vagyunk, s amely fizikai, biológiai és pszichológiai kutathatóságában válik csupán különössé, és mint ilyen ténylegesen már nem átfogó. Ezért empirikus tudatom, mellyel eleven ittlétként rendelkezem, önmagában nem konstitutív az Átfogó számára, amely én mint ittlét vagyok. –

A második Átfogóként én *általános tudat* vagyok. Ami *belép tudatunkba*, átélhetővé és tárggyá válik, csakis az lesz számunkra való lét. Ami nem lép be a tudatba, és amit semmiképpen sem ragadhat meg megismerő tudatunk, olyan számunkra, mintha nem is lenne. Ezért mindannak, ami számunkra létezik, olyan alakot kell öltenie,

amellyel tudatunkban elgondolhatjuk és megtapasztalhatjuk: tehát szükség van arra, hogy valamilyen tárgyi lét révén nyilvánuljon meg, s hogy a tudat idői folyamatában jelenléthez jusson, elgondolható formában pedig nyelvvé váljon és ezzel a közölhetőség valamely módjára tegyen szert. Hogy minden számunkra való lét olyan feltételek közé lép, amelyek alapján a tudatban is felléphet, fogva tart bennünket a tudatosíthatóság átfogójában. De képesek vagyunk arra, hogy ezt a létet határnak tekintsük, s hogy a határtudattal nyitottá váljunk másának lehetősége iránt, melyet nem ismerünk. Mármost a tudatnak, illetve a tudott létnek kettős jelentése van:

Mi eleven ittlétként vagyunk tudat, s ilyen tudatként még nem vagy már nem vagyunk Átfogók. E tudat hordozója az élet, amely öntudatlan alapja annak, amit tudatosan megtapasztalunk. A voltaképpeni ittlét Átfogójában mi magunk eleven ittlétként empirikusan kutatható tárggyá válunk önmagunk számára, magunkat ennek az ittlétnek fajtabeli csoportjaira osztván és olyan valóságként szemlélve, amely mindenkor különös individuumokra tagolódik. Nemcsak számtalan egyedi tudat, nemcsak egymáshoz többé-kevésbé hasonló tudat vagyunk, hanem *általános* tudat is, s ezzel arra gondolunk, hogy nemcsak egymáshoz hasonló, hanem *azonos* módon irányulunk a létre, amikor észleljük és érzékeljük. Az empirikus tudattal szemben ez a tudat másik jelentése, az általános tudaté, ami Átfogóként vagyunk. A szubjektív tudatmódok sokfélesége és az igazi tudat – amely csak egy lehet – általánosérvényűsége között ugrás van. Az eleven ittlét tudataként végtelenül különös valóság sokféleségében, egyediség szűkösségében tartózkodunk, nem vagyunk Átfogók, általános tudatként viszont egy nemvalóságosban, az egyetemes érvényű igazságban részesülünk, s ilyen tudatként határtalan Átfogók vagyunk. Eleven és tudatos ittlétként mindenkor csupán egyfajta – sőt saját szubjektivitásunkba zárt egyszeri – individuumok vagyunk, mint Átfogó viszont a tudás lehetőségeként, a létre vonatkozó közös tudás lehetőségeként mindazokban a módokban vagyunk, amelyek révén az megjelenik. Éspedig nemcsak a megismerhető helyességében veszünk részt, hanem az akarát, a cselekvés és az érzés formájának általános érvényűként elismert törvényszerűségében is. Ilyen értelemben az igazság időtlen, idői ittlétünk pedig többé-kevésbé átfogó megvalósítása ennek az egyedüli időtlen fennállásnak.

Az idői történésben kibontakozó eleven tudat valósága és az általános tudat nemvalósága – mint az egy igazság időtlen értelmének a helye – között vont éles határ azonban nem végérvényes, hanem az Átfogó megvilágításában végrehajtandó absztrakció. Magának ennek az értelemnek a *valósága*, amely önmagát létrehozó, megragadó, e valóságban mozgó időiség – az új Átfogó, amit szellemnek hívunk.

A *szellem* az Átfogó harmadik módja, ami mi vagyunk. A szellem létének eredetéből adódóan a megérthető gondolkodás, tett és érzés *egésze*, amely nem válik tudásom önmagában zárt tárgyává, hanem *eszme* marad. Ha a szellem szükségképpen az általános tudat igazságának evidenciájára csakúgy, mint ahogyan az ő mására, a megismert és felhasznált természet valóságára irányul, akkor mindkét területen mégiscsak a mindent megvilágosító és összefüggésbe hozó eszmék révén mozog. A szellem az aktivitás átfogó valósága, amely a vele szemben megjelenőkkel és önmagával valósul meg a mindig adott és egyben mindig változó világban. Olyan folyamat ez, amely minden egészt egybeolvaszt és újra előállít, s bár sohasem teljeseedik be, mégis mindig az ittlét

lehetséges beteljesedéséhez vezető útjának jelene, amelyben az általános az egész, minden különös pedig az egészben tagolt lét volna. A mindenkor valós és mindenkor egyben széthulló egészből azért nyomul előre, hogy jelenlevő eredetéből újra és újra megalkossa lehetséges valóságát; s minthogy az egészre tör, őrizni, felfokozni akar, mindent mindenre vonatkoztatni, semmit sem kizárni, mindennek megadni helyét és megvonni határait.

A szellem az időtlen tudat általános absztrakciójától eltérően ismét csak idői történet; ebben hasonlítható az ittlétéhez; de ettől eltérően nem pusztán biológiai-pszichológiai történet, hanem a tudás reflexiója révén van mozgásban. A szellem önmagából érthető, nem kutatható természeti eseményként, s mindenkor az általánosra irányul az általános tudatban, hogy megragadhassa önmagát és önmagán munkálkodjék tagadás valamint igenlés révén; önmagával bírkózva születik meg.

Ittlétként és szellemként átfogó valóság vagyunk. Ám ittlétként *öntudatlanul* kötődünk a matéria, az élet és a lélek végső alapjaihoz: ebben az Átfogóban önmagunkat tárggyá téve *örökös*en csak *kívülről* ismerjük meg magunkat, egyúttal szétagolva magunkat egymástól ugrásszerűen elkülönített és csakis ebben az elkülönítésben kutatható valóságokra (matériára, életre, lélekre). Szellemként viszont *tudatosan* mindazzal kapcsolatban állunk, amit megérthetünk; az érthetőség fényében átalakítjuk a világot és önmagunkat, amely *egészekbe* illeszkedik; ebben az átfogóban téve önmagunkat tárggyá mostmár *belülről* ismerjük meg önmagunkat mint egy és egyetlen átfogó valóságot, amelynek minden szellem, és amely csakis szellem.

Az ittlét, az általános tudat és a szellem különbözősége azt jelenti, hogy nem elszakítható tényállásokat állapítottunk meg, hanem ezek azt a három kezdeményt jelenítik meg, amelyből érezhetővé kell válnia a lét Átfogójának, amely mi vagyunk, s amelyben mindenfajta lét és kutatható valóság kínálkozik számunkra.

Ez a három mód nincs egymás nélkül, de nem is az Átfogó, ahogyan az megjelenik számunkra. Az általános érvényű igazság helyeként az *általános tudat* nem zárható önmagára. Egyrészt *ittlétben* lévő alapjára, másrészt arra a hatalomra utalja a *szellemet*, amelynek alá kell vesse magát, hogy értelmes és egész lehessen. Az általános tudat az átfogó nem valós artikulációja, amely révén az Átfogó szétválik egyfelől olymódon, hogy kutatható természeti eseményként önállósodhat és megismerhető, másfelől pedig, ahogyan megérthető, egészekké záruló, önmagát áttekinthető valóság alakjait hívják létre, amikor lényegünk az Átfogóban tárggyá teszi önmagát; az *általános tudat* pedig az az alak, amelyben az Átfogót az általános érvényűség és a közölhetőség feltételként tekintjük.

## 2. Az Átfogó mint maga a lét: világ és transzcendencia

Azt az átfogót, amely mi vagyunk (mint ittlét, általános tudat és szellem), meghaladjuk kérdésünkkel: vajon ez az egész maga a lét? Ha ez a lét az, amelyben meg kell lennie a voltaképpeni létnek, akkor azt gondolhatnánk, hogy valójában minden lét megjelenik nekünk. Nietzsche, aki a létet kifejtett létnek fogja föl, létünket pedig kifejtésnek, minden egyéb létet illuzórikus háttérvilágként utasít el. Ám a kérdés nem

szűnik meg a dolgokról szerzett tudásunk határán és az Átfogó – amely mi vagyunk – határtudatán belül. Ez az Átfogó, amely én vagyok, és amelyet ittlétként, általános tudatként és szellemként ismerek, önmagából nem ragadható meg, hanem valami máshoz utal. Az Átfogó, amely mi vagyunk, nem maga a lét, hanem *magának a létnek* a megjelenése az Átfogóban (nem pedig annak látszata).

Maga ez a lét azonban, minthogy határjelzés révén érzékelhető számunkra, és ezért kérdésföltevésünk *végso* instanciája, amennyiben ez a kérdezés saját helyzetünkből indul ki, úgy magában valóan egyúttal az *első* is. Nem mi idéztük elő, nem kifejtés, nem valami tárgy ez. Sokkal inkább maga e lét veti föl kérdéseinket és nem hagy nyugodni.

Annak az Átfogónak, amely mi vagyunk, egyik határa a *faktum*. Mégha mindent, amit megismerünk, formája szerint mi alkotunk is meg, mivel ennek fel kell lépnie azokban a módokban, ahogyan számunkra tárgya válhat, ennek ellenére ittléte szerint még a legparányibb porszemecskét sem mi alkotjuk meg. Ilyenformán maga a lét a kutatás számára végeláthatatlannak mutatkozik, ugyanakkor állandóan visszahúzódik és csak közvetve jelentkezik abban, amit tapasztalatunk során meghatározott ittlétként és a történés minden különösségével együtt tekintett törvényszerűségeként találunk. Ezt nevezzük *világnak*.

Az Átfogó, amely mi vagyunk, másik határát abban a *kérdésben* találjuk, hogy mi által Átfogó: a lét a transzcendencia, amely a kutató tapasztalásnak még közvetve sem mutatkozik meg; ez az, ami tulajdonképpen Átfogóként éppoly kérlelhetetlenül „van”, mint ahogyan láthatatlan és megismerhetetlen.

### 3. Egzisztencia: az Átfogó valamennyi módjának megelevenedése és talaja

Az Átfogó eddig tárgyalt létmódjainak összessége mély nyugtalansággal tölti el azt a filozófáló embert, aki nem szeretne elveszni az elgondolhatók szemlélésében, hanem a tulajdonképpeni léthez akar előrenyomulni: túl keveset tud ama látszólag fölmérhetetlenül gazdag sokféleség túlzott tarkaságában, amelyhez utasítják; az ilymódon megragadott Átfogó valamennyi dimenziójában nem magát a létet sejtí: olyan tágasság szabadul rá, amelyben a lét mintegy üressé válik. Így a transzcendencia csak valamiféle közömbös nem-tudhatóság lenne. S bár a szellem roppant egész volna, de benne mint-ha minden egyén eltűnne, akárcsak a belső világ rejteke, maga a szellem.

Csak a lehetséges *egzisztencia* tudatában érhető el a filozófálás középpontja.

Az egzisztencia nem a horizontok valamely horizontja tágasságának értelmében az Átfogó, hanem az önlét jelentésében felfogott *eredet* értelmében, ami nélkül minden tágasság üres volna. Az egzisztencia hordozza, bár sohasem lesz tárgy és alak, az átfogó valamennyi módjának értelmét.

Míg az ittlét az általános tudat és a szellem egyidejűleg jelennek meg valamiként a világban és kutathatók tapasztalati valóságokként, az egzisztencia nem tárgya valamely

tudománynak. Ennek ellenére úgyszólván tengely itt, ami körül mindaz forog, aminek a világban számunkra valóban van értelme.

Az egzisztencia először olyan, mint egy új *beszűkülés*; hiszen mindenkor az egyik egzisztencia a másikkal van együtt. Úgy tűnhetik, mintha az Átfogó tágassága az önlét (Selbstsein) mindenkori egyszerűségébe vésné vissza, amely tekintettel az átfogó szellem valóságára úgy néz ki, mint egy elenyésző pont. Ez a szűkösség azonban, mintegy e meghatározott tudat és e szellem empirikus ittlétének a testében, valójában *történetiségként* a lét mélységének egyetlen lehetséges kinyilvánulása. Az önlét az Átfogó valamennyi módjaiban csak egzisztenciaként bizonyosodhat meg önmagáról.

Ha az egzisztenciát mindenekelőtt az *általános tudattal* állítjuk szembe, úgy az egzisztencia az alap rejtettsége bennem, amelynek megmutatkozik a transzcendencia:

Az Átfogó, amely mi vagyunk, mindig csak másra vonatkoztatottságában van. Ahogyan *tudat* csak azért vagyok, ha egyidejűleg megpillantva ama tárgyi *lét* mását is, amelynek feltételei közepette vagyok, ha egybefonódom a *transzcendencia* tudásával, amelynek hatalma által tulajdonképpen én magam vagyok. A másik vagy a világban való lét az általános tudat számára, vagy transzcendencia az egzisztencia számára. Ez a kettős másik csak az egzisztencia tudatosulása révén nyer megvilágítást. Egzisztencia nélkül elvész a transzcendencia értelme. Közömbös megismerhetetlen maradna így, vagy a tudatos ittlét számára valami félelmes és rémítő volna, s ezért a babona és a félelem pszichológiailag kutatóandó ittléte lenne, amelyeket a tények ésszerű belátásával az általános tudat révén kellene elhárítani. Kizárólag az egzisztencia által lesz a transzcendencia félrevezető babona nélkül jelenvalóvá olyan valóságként, mely magáértvalóan sohasem elenyészve tulajdonképpen.

Ha pedig a *szellemmel* állítjuk szembe az egzisztenciát, úgy mintegy ellenlábását kapjuk a szellemnek:

A szellem *egésszé* akar válni, a lehetséges egzisztencia viszont *tulajdonképpen* *lét* akar lenni.

A szellem áthatóan *megérthető*, egészben tér meg önmagához, az egzisztencia azonban a *megérthetetlen*, amely egzisztenciaként szemben és együtt áll az egzisztenciával, minden egészet áttör anélkül, hogy valamely tulajdonképpen egészét valaha is elérhetné. A beteljesült *átláthatóság* maga a szellemben létezedetté válna, ezzel szemben az egzisztencia tetszőleges szellemi megvilágításnál is mindenkor eloszthatatlan *homályban* meghúzódó *eredet* marad.

A szellem mindent *valamely általánosban és egészben megszüntet-megőrzi és eltünteti*: az egyén szellemként nem önmaga, hanem mintegy az esetleges individuális és szükségképpen általános egysége. Az egzisztencia azonban *nem oldható fel egy másikban*, a tulajdonképpen önmagánál maradó, képviseletlen ez, s ezért minden ittléthez, tudathoz és szellemhez képest a voltaképpen létező a *transzcendencia* színe előtt, kizárólag csak *ő adja át magát maradéktalanul* a transzcendenciának.

A szellem minden egyedit *általánosból* igyekszik megragadni, ha az általános eseteként ismeri meg, vagy az *egészből*, ha az egész részének tekinti. Az egzisztencia az immár érvényes általánosból le nem vezethető döntés lehetőségeként eredet az időben, olyan egyes ez, amely történetiség: időbeliség által, nem pedig általános fogalommal ragadjuk meg így az időtlenséget.



Történetileg a szellem visszatekintvén *átlátható totalításban* jelenvaló önmaga számára; ezzel szemben az egzisztencia történetileg *örökkévalósággként az időben* konkrét ittlétének abszolút történelmisége a maga mindenkor fennmaradó szellemi áttekinthetlenségében. Az egzisztencia azonban nem pusztán ez a beteljesületlenség és minden idői ittlétnek ez a felemássága, mely ittlét mindig még szellemi egészüléssé is kell hogy tárguljon és változzon, hanem a tulajdonképp *érvényesült idői ittlét*: paradoxonja az időiség és az örökkévalóság egységének. A szellem közvetlensége *csírázó idea*, melynek általánossága teljes világossággá bontakozik ki. Az egzisztencia közvetlensége viszont történelmisége, transzcendenciára vonatkozván, vagyis az egzisztencia hitének szüntelen közvetlensége.

A szellem *hite* az általános eszme élete, s ez végső soron azt jelenti, hogy a *gondolkodás – lét*. Az egzisztencia hite azonban a benne megalapozatlan, amelyen számára minden nyugszik, amelyben számára a szellem, a tudat és az ittlét is kötött és bezárt, s amely maga elsőként jut törekvéshez és célhoz; ilyenformán Kierkegaard tétele érvényes: a *hit – lét*.

Ha az egzisztencia *megérti* önmagát, akkor ez nem valamely másik megértése, de nem is olyan megértés, amely a megértőtől eloldottan valamely tartalom megértését jelenthetné, s nem is odanézés, hanem csak a *megvilágosodásban keletkező eredet*. Nem olyan ez, mint egy másikban való részesedés, hanem egységben a megértés és a megértettnek a léte. Továbbá nem az általánosban való megértés, hanem az általánosban (a szellem közegében) való megértésen át vezető úton az a megértés, amely híján van az általánosításnak az abszolút jelenvalóságban, a tettben, a szeretetben és az abszolút tudat valamennyi alakjában. Annak a különbségről van szó, ahogyan megértem és tulajdonképpen sohasem vagyok képes megérteni egy másik ember szeretetét, illetve ahogyan saját szeretetemet értem meg, hiszen ez én magam vagyok; avagy, ami ugyanaz, arról a különbségről, ahogyan mindenbe beleérezvén valamely eseményt vagy élményt megértek, illetve ahogyan mással fölcserélhetetlen módon értek meg, mivel magamat a transzcendencia előtt tudom.

Ha az egzisztencia akár az általános tudathoz vagy szellemhez, akár az Átfogó minden egyéb létmódjához viszonyítjuk, ugyanaz derül ki: egzisztencia nélkül mindegyik üres, mintha csak üreges vagy talajtalan volna, mindegyikük hamis lesz, hiszen végteleen álarc-létet és puszta lehetőségletet vagy póre ittlétet jelent.

#### 4. Ész: az Átfogó módjait összefogó kötelék

Láttuk az Átfogó módjait:

A lét mint a mása vagy a világ (ez empirikusan ittlétként általános érvényűen kutatható) vagy a Transzcendencia volt (ami a magában való lét).

Az Átfogó – amely *mi vagyunk* – léte vagy ittlétünk volt (még meghatározatlan, átfogó ittlét-valóságosként), vagy általános tudat (a számunkra való lét minden tárgyias és értelemszerű általános érvényűségének helyeként vagy a szellem az eszmékkel átlekesített tudat egybefüggő mozgásának egyetlen egészeként.

Eredetként pedig, ahonnan az Átfogó mindeme módjai megelevenednek, és amelyet mintegy beszédükkel megjelenítenek, az *egzisztenciát* érintettük: az önlét homályba vesző alapját, az elrejtettséget, ahonnan szembejövők magammal, amelynek először válik valóságossá a transzcendencia.

Az egzisztenciához elválaszthatatlanul kapcsolódik valami más is, ami az Átfogó módjainak *összefüggését* biztosítja. Ez nem egy új egész, hanem állandó követelmény és mozgás. De nem is az Átfogó további ráadás létmódja, hanem az Átfogó valamennyi módjának *köteléke*. Ezt *észnek* nevezzük.

Ami „ész” volt eddig a történelemben, hogy ez önmagát miként is értelmezte, s amit még Kierkegaard és Nietzsche számára jelentett, hogy mi is vezetett az iránta táplált bizalomhoz vagy bizalmatlansághoz, mindez minden egyes esetben kérdéses. Az Átfogó módjainak megvilágítása során át kell tekintenünk azt a sokértelműséget, amit az ész jelent.

Ha az ész a *tárgyiasan világos gondolkodásnak* tekintjük, az áttekinthetetlen áttekinthetővé változtatásának, úgy mindössze az általános tudat átfogóját jelenti. Ezt a német idealizmus hagyományának megfelelően jobb *értelemnek* nevezünk.

Ha pedig az *egészekhez* vezető út az ész, vagyis az eszme élete, akkor az ész a *szellem* átfogója.

Ha viszont az ész a *gondolkodás elsőbbsége* az Átfogó valamennyi módjában, úgy ezzel a gondolkodáshoz képest már többet fogtunk be. Ilyenformán az ész a minden határt átlépő, mindenkor követelményeket támasztó gondolkodás, amely nemcsak azt ragadja meg, ami általános érvényűen tudható és ami maga is ésszerű az események rendjének és törvényszerűségének értelmében, hanem még a másikat is napvilágra hozza, mivel ugye voltaképpen észellenes előtt áll, megérintve, s ezáltal létre is hozva azt. Az ész a gondolkodás elsőbbsége révén képes arra, hogy a határokat állandóan meghaladva világítsa meg az átfogó valamennyi módját, anélkül azonban, hogy maga az Átfogó is ehhez hasonlóvá válna. Az ész csak mintegy tulajdonképpeni Átfogó, amelynek mégis állandóan vissza kell húzódnia, megragadhatatlan marad, leszámítva az Átfogó módjainak alakjait, amelyekben mozog.

Az ész *nem sajátjogú eredet*, minthogy azonban átfogó kötelék, olyan *mintha* eredet volna, amelyben minden más eredet feltárulkozhat. *Nyugtalanság* ez, amely nem engedi, hogy megálljon valamely ponton; a szakítást öntudatlan közvetlenségével az Átfogónak abban a módjában vitte véghez, amely mi vagyunk; állandóan visz előre. Ámde az ész az is, ami végül szétáradó *nyugalmat* kelthet, de nem egy állítólagosan önmagában bízó észszubsztancia nyugalma, hanem annak a létnek a nyugalma, amelyet az észnek köszönhetünk.

Kiolthatatlan a bölcsélet törekvése – melynek elvesztésével tönkre menne –, hogy észre tegyen szert, s hogy észként újra alkossa önmagát, mégpedig tulajdonképpeni észként, amely egyre világosabban emelkedik el a pusztán úgynevezett ész eltévelyedésétől és leszűkítésétől, s amely a maga részéről ésszel szembeni kifogásainak jogot formálhat és határt szabhat.

Az ész *nem fulladhat meg* az Átfogó valamelyik módjában; az ittlétben az ittlét akarásának javára, amely pusztá szűkösségében céltudatosan, de mégiscsak vakon állítja magát; az általános tudatban végnélküli helyességek javára, amelyek közömbösek

maradnak; de a szellemben sem egy önmagára záruló és harmonikus totalitás érdekében, amelyet szemlélni ugyan lehet, élni azonban képtelenség volna.

Az ész mindig túl kevés, ha meghatározott formákba végérvényesen bezáratik – s mindig túlságosan sok, ha saját jogú szubsztanciaként lép föl.

Az *ésszerű alapállással* határtalan világosságra törekszem, megértem a tudományosan megragadható ismeretet, a tapasztalati valóságot és az elgondolhatónak kényszerítő érvényességét, ugyanakkor a tudományos beláthatóság és a voltaképpeni világosság határainak tudatával élek, s mégis az Átfogó módjainak valamennyi eredetéből a gondolkodás egyetemes kibontakozásához igyekszem, mindenütt elvetem a gondolat hiányát.

Maga az ész azonban *nem időtlen fennállás*, nem is az igazság nyugvó birodalma (hasonlóan a tudományos ismeret tartalmaihoz, melyek érvényességi jelentése mozdulatlan, bár meghódításuk nyughatatlan és határtalan mozgás volt és marad), de maga a lét sem. Éppennyire *nem* valamely tetszőleges eszme *pusztá pillanata*, hanem az ész maga egybefogó, emlékező és tova hajtó erő, melynek határa mindenkor újra csak az, amiből tartalma ered, s amely e határok mindegyikén túl lép, hiszen állandó elégedetlenséget fejez ki. Belép az Átfogó valamennyi módjának formáiba, s mintha maga is semmi volna, mint az a kötelék, amely azonban nem önmagából áll, hanem a másiktól hozza létre azt, ami maga és amivé válhat.

Az ész *egységre* törekszik, nem éri be azonban sem az általános tudat révén tudható helyesség síkjával, sem a szellem nagy és hatékony egység-képződményeivel. Az ész épp úgy döntően ott van, ahol az egzisztencia áthatol ezeken az egységeken, s nyomban ismét megjelenik, hogy kommunikációra készítse azokat az egzisztenciákat, amelyek az abszolút távollét szakadékával szembesülnek.

Az ész lényege mintha az *általános* volna, vagyis az, ami törvényre és rendre törekszik vagy már törvény és rend. De maga is közel kerül ezek megértéséhez az egzisztencia egyik lehetőségeként. Maga az ész még az egyetlen, amelynek révén számára a negativitás káosza az éjszaka iránti szenvedéllyel szert tesz a lehetséges egzisztencia módjára, amelyet a hozzá mérten éppenséggel idegen végérvényesen feláldoz ezen a lekülsőbb határon.

## 5. Ész és egzisztencia

Létünk nagy pólusai tehát az ész és az *egzisztencia* – jelentkezzenek bár az Átfogó tetszőleges módjában. Egymástól elválaszthatatlanok. Ha az egyik elvész, akkor vele vész a másik is. Az ész mégsem veszhet bele az egzisztenciába egy olyan makacs csakazértis kedvéért, amely kétségbeesetten hadakozik a nyilvánossággal szemben. Az egzisztencia sem veszhet bele az észbe valamiféle áttekinthetőség érdekében, amely mint áttekinthetőség összecsereéli magát a szubsztanciális valósággal.

Az egzisztencia csakis az ész révén válik *világossá*; az ész pedig csakis az egzisztenciától kapja *tartalmát*.

Az észben munkál az a készlet, hogy a helyesség mozdulatlanságától és tetszőleges végnélküliségétől továbblépjön a szellem eszméinek összessége révén megvalósuló

eleven kötelékhez, a szellemtől pedig az egzisztenciához mint ahhoz a hordozóhoz igyekszik, amely a szellemnek tulajdonképpen létet kölcsönöz.

Az ész a másakra van utalva: az őt hordozó egzisztencia tartalmára, amely benne világosodik meg és belső készletet ad az észnek. Tartalom nélkül az ész pusztá értelem lenne, észként pedig talajtalan volna. Amiként az értelem fogalmai szemlélet nélkül üresek, éppúgy üres az ész egzisztencia nélkül. Az ész nem pusztá észként van, hanem a lehetséges egzisztencia tette.

De az egzisztencia is a másakra van utalva, mégpedig a transzcendenciára, melynek következtében az egzisztencia – amely nem alkotta meg önmagát – független eredetté válhat a világban; transzcendencia nélkül az egzisztencia terméketlen és szeretetnélküli démonikus csakazértis. Az észre utalt egzisztencia az ész fényében tapasztalja meg a transzcendencia nyugtalanságát és igényét, csak az ész kérdéseinek ösztökéjétől lendül tulajdonképpen mozgásba. Az ész nélkül az egzisztencia tehetetlen és szunnyadó, mintha nem is lenne.

Az ész és az egzisztencia tehát nem két egymással szembenálló hatalom, amelyek küzdenének egymással a döntés elnyeréséért. Mindkettő csakis a másik révén van. Kölcsönösen előre viszik egymást, egymásnál lelnek világosságra és valóságra.

Jóllehet sohasem válnak valamiféle végérvényes egésszé, minden valódi megvalósulás csakis belőlük Egész.

*Az egzisztenciát nélkülöző ész* az általános tudat vagy a szellem dialektikájának mozgásába kerül, amely annak ellenére, hogy a benne ható gondolkodás igen gazdag lehet, s bár tetszőleges, mégiscsak pusztán intellektuális mozgás. Ha az intellektuális általánosba vezetődik át történetiségének megkötő gyökerei nélkül, úgy immár megszűnik észnek lenni.

*Az ésszt nélkülöző egzisztencia* pedig, amely az érzésre, élményre, kétkedés nélküli készletekre, ösztönre és önkényre támaszkodik, vak erőszakosságba, ezzel együtt pedig az ittlét e hatalmainak empirikus általánosságába keveredik. Az egzisztencia történetiség nélkül, az esetleges ittlét pusztá különösségében annak transzcendencia nélküli öntételezésével megszűnik egzisztenciának lenni.

Egymás nélkül mindkettő elveszti a lét igazi kontinuitását, s ezáltal azt a megbízhatóságot is, amely kiszámíthatóság nélkül is sajátja az igazi észnek és egzisztenciának. Végül is így már csak a kommunikációt nélkülöző erőszakosság formája szerint különböznenek. Szigetelődjék el akár az ész, akár az egzisztencia, immár egyik sem az, aminek önmagát nevezi: csupán megfogalmazásuk marad meg anélkül, hogy az alap és a cél az ittlét szűkülő terében valótlán, önmaguk által sem hitt igazolás fátylával a kölcsönösen megsemmisülő ittlét kifejezőeszközeként alkalmazható lenne.

Az idői ittlétben azonban nincs helye a nyugalomnak. Sokkal inkább elkerülhetetlen a mozgás az egyes és az általános, a valóság és a tágasság, valamint az egzisztenciális hit megkérdőjelezetlen közvetlensége és az ész végtelen mozgása közötti feszültségbe.

## 6. Ráeszmélés ezen alapvető gondolat formájának jelentésére

Miután áttekintettük annak módjait, ahogyan az Átfogót – amely mi vagyunk, illetve amely maga a lét – elgondoljuk, valamint megvizsgáltuk az ész és az egzisztencia polaritását, érdemes rákérdeznünk, hogy *formájukban* mit jelenthetnek és mit nem ezek a gondolatok, amelyek filozófiák egész sorában kerültek kifejtésre.

A *világ* tárgyait abban a formában ismerjük meg, hogy egymásra vonatkoztatottságukban tekintjük és egymásból *levezetjük* őket. Azt, ami előttünk felbukkan, akkor értjük meg, ha sikerül valami más révén megragadnunk.

Ha pedig a bölcselet az Átfogóval foglalkozik, akkor nyilvánvaló, hogy ezt nem világbeli tárgyként értjük meg, s mindenekelőtt, hogy az Átfogó módjai nem vezethetők le valamely bennünk jelentkező különösből:

Ha az Átfogót gondolkodásnak nevezzük, akkor érvényes az, hogy egy elgondoltból nem vezethető le a gondolkodás;

ha tudatunknak nevezzük, akkor érvényes az, hogy egy tudat számára való létből nem vezethetjük le a tudatot;

ha egésznek nevezzük, akkor érvényes az, hogy valamely egyesből, s legyen az még oly átfogó egész is, nem vezethető le az egész;

ha ittlétnek nevezzük, úgy érvényes az, hogy ez meghatározott, tárgyiisan megismert ittlétből nem vezethető le az ittlét;

ha észnek nevezzük, akkor valamely ésszerűtlenből nem vezethető le az ész;

ha pedig egzisztenciának nevezzük, akkor az Átfogó egyetlenegy módjából, sőt valamely tartalmából sem vezethető le az egzisztencia.

Röviden: egy számunkra való létezőből nem vezethető le *létünk*, abból, ami nekem megjelenik, nem vezethetem le *önmagamat*.

Éppily kevésbé vezethető le a *magában való lét* abból a létezőből, amelyet *mi* ismerünk meg:

Ha létnek nevezzük, úgy érvényes az, hogy a létezők sokaságából nem vezethető le a lét;

ha magában való létnek nevezzük, úgy érvényes az, hogy a jelenségből nem vezethető le a magában való lét;

ha transzcendenciának nevezzük, úgy érvényes az, hogy a tárgyi létből, a valós létből, az ittlétből nem vezethető le a feltétlen.

A gondolkodó emberben mindig újra és újra felbukkan az, ami minden általa elgondoltat meghalad.

A bölcseletben érvényesült még egy ellenkező irányú tendencia is, hogy ugyanis a *voltaképpen* létből, amiként az átfogót elgondolták, vezették le a különös létet, ahogyan azt tárgyilag megismerjük, s hogy velünk együtt az egész világot a filozófiaiilag megismert forrásokból állítják elő, ahogyan a világbeli dolgokat okaikból értjük meg. Ez csakugyan mindig a filozófiai gondolkodást megszüntető radikális tévút. Hiszen az átfogó sohasem ismerhető meg olyan valamiként, amelyből valami más levezethető. Minden mégoly átfogó tárgy, minden elgondolt egész, s még minden tárgyként elgondolt Átfogó is mint tárgy egyedi létező marad, mivel rajta és rajtunk kívül vannak még

más tárgyak is. Maga az Átfogó – akár az, ami mi vagyunk, akár mint a magában való lét – kivonja magát a meghatározott tárgyas lét köréből. Amennyiben mi magunk vagyunk, annyiban csak megvilágítást nyer; amennyiben magában való létként gondoljuk el, annyiban megjelenésében a beláthatatlan felé kutatva ragadjuk meg; amennyiben pedig transzcendenciaként szól, úgy az abszolút történeti egzisztencia felől hallgatjuk.

Minthogy tehát az Átfogót semmilyen alakban sem mint önmagát ismerjük meg, ezért nem vezethető le belőle a számunkra való lét. Ez csak akkor történhetne meg, ha már előbb mint önmaga ismert volna. Ezért járnak el az elhibázott levezetési kísérletek úgy, mintha a megismerés révén már eleve a létet sajátítanak le.

Ezek a levezetések – mondjuk az elgondolható és számunkra a világban valaha is megjelenő dolgok valamennyi *kategóriájának* levezetései *egyetlen* elvből – mindig csak olyan viszonylagos levezetések lehetnek, amelyek segítségével egyes szempontokhoz jutnak a maguk összefüggéseivel egyetemben. Az erre irányuló kísérleteknek az az értéke, hogy élesíti a határ tudatát.

A *valós történet* levezetései az alapul szolgáló háttér elméleteiből modelleket alkotnak; de mindig csak lehatárolt valóságokat érnek át, az empirikus ittlét pusztá aspektusait ragadják meg. Maguk is e határtalanul előre haladó megismerés funkcióinak bizonynak. Sohasem azok, amik alkalmanként hitük szerint lenni szeretnének, nem a magában való valóság ismeretei.

A *világ* egész létének – önmagunkat is beleértve – levezetése a transzcendenciából (emanációval, fejlődéssel, oksági láncolata) képzeletbeli; a teremtség gondolat az őstitok kifejeződése, az érthetetlennek kimondása, a kérdés elnémulása az alaptalan alapban.

Bármiként gondolják is el az Átfogót, minduntalan lábra szokott kapni egy-egy pillanatra az az eszme, melynek fényében az Átfogó átmenetileg mint *kutatási tárgy* jelenik meg. Valójában az Átfogó valamennyi módjával ez történik. Mindannyiszor abban tévednek, hogy tudattartalomként vélik elérhetni azt, ami kizárólag határtudatként és önmaga tettének igényeként igaz.

Az Átfogó az ittlét, a tudat és a szellem empirikus valóságaként látszólag az *antropológia, a pszichológia, a szociológia és a szellemtudományok* tárgya lesz. Ezek a tudományok az emberi jelenségeket kutatják a világban, mégpedig úgy, hogy az, amit úgy megismernek, ugyan sohasem e lét átfogó valósága, amely maga felismerhetetlenül mégis mindenkor jelenvaló. Egyetlen vallástörténet vagy vallásszociológia sem éri azonban el azt, ami abban, amit e tudományok vallásnak neveznek, annak egzisztenciája az emberben. Csakis tényét illetően foghatják fel azt, amit egy ugrással, a tudományos magyarázat számára voltaképpen megragadhatatlanul, a megfigyelhető tárgyak valóságában megjelenni látnak. Mindezek a tudományok épp affelé törekednek, amit sohasem érhetnek el. Az a megnyerő vonásuk, hogy a tulajdonképpeni releváns valósággal foglalkoznak. Félrevezetnek azonban, ha megállapító és levezető immanenciájukban magát a létet vélik megragadni. Ezért nem jutnak nyugvópontra ezek az egyetemes tudományok. Valamennyi lehatárolásuk csupán relatív. Mindegyik olyan alakot vesz fel, amely keresztüljárja valamennyi tudományt. Mintha nem is lennének saját szilárd talajra, mivel az Átfogót tartják szem előtt, amely általuk megragadottként immár

sohasem az Átfogó. Varázsuk csalóka, de mégis termékenyvé válik, ha általa világbeli jelenségünk szerénységre vezet, viszonylagos, határtalan ismeretére tehetünk szert.

Az ész és az egzisztencia esetében is megvan az a gondolkodás, amely elvezet bennünket áttekinthetőségükhöz és fölismerésükhöz; az észhez a *pszichológiai logika*, az egzisztenciához pedig az *egzisztencia megvilágítása* tartozik.

Ez a *logika* azonban már nem a filozófiai igazságé, hanem az egészről szóló félrevezető tudománnyá torzul, ha ugyanis az általános tudat révén egyetemes tudománnyá válik. Nagyszabású egyetlen elvből kibontakozó kategóriatagban kellene itt áttekinteni és utánagondolni az Átfogó egészet mint a lét teljességét a maga formája szerint, valamint Istennek a teremtetést megelőző gondolatait. Ám e vizsgálódások igazságra csak a nyílt filozófiai logikán belül tesznek szert, amely orientációt kínál a gondolkodás formájának lehetőségeit illetően, olyan számos és mintegy csak elfogadandó irányokban, amely a tárgyiaságbeli jelenségekre érvényes; e kutatások nem jutnak nyugvópontra, nem tesznek szert őket teljességgel meghatározó vagy vélhetően létrehozó elvre. Az ész önmagában való megvilágításként a logika: filozófia, immár nem tárgyi, nem vélt ismerete az egésznek.

Az *egzisztencia megvilágítása* nem ismeri meg az egzisztenciát, hanem annak lehetőségeire apellál. Egzisztencializmusként pedig úgy beszélne az egzisztenciáról mint egy ismert tárgyról, s mivel épp a határokat kell észlelnie és a független alapot megvilágítani, csak még mélyrehatóbban tévelyedne el, a megismerés és ítéletaikotás során ugyanis a világ jelenségeit saját fogalmai alá szubszumálná.

A rögzítés, elkülönítés és abszolutizálás minden fajtájában tehát elvész az Átfogó tulajdonképpeni eszméje. A tárgyivá vált Átfogóban immár nincs meg a valódi Átfogó.

Ennek alapeszméje sokkal inkább olyan, mint egy *kiforduló eszme*, amely kiemel bennünket megszokott tudásunk minden természetes tárgyiasságából. A világban dolgokkal, tartalmakkal és tárgyakkal foglalkozunk és egyáltalán nem kérdezzük arra, miként birjuk, véljük és akarjuk mindezt; igazságokat állítunk és egyáltalán nem kérdezzük meg, voltaképpen mi is az igazság általában; a világot illető kérdésekkel van dolgunk, s egyáltalán nem kérdezzük rá a kérdezőre; az ural bennünket, ami a gyakorlatban és a kutatásban elérhetőként és tudhatóként fontos, de nem megyünk el addig a határig, amelynek fényében a cselekvés, birtoklás és kutatás emez egész léte kérdéseknek rendelődik alá. Ellenben az Átfogó eszméje azt kívánja meg, hogy mindenfajta számunkra való lét határát azáltal ismerjük meg, hogy feladjuk a tárgyak megszokott megismerését. S minthogy ez határt szab a megismerésnek, amely valóságos embert és minden általa érintett létet abból a szűkös felfogásból, hogy ez a lét azonos volna megismerhetőségével és rögzült ismeretével. Ez az eszme elevenen átfogja bármely ismeret halott létét.

Ez egyszerű, de filozófiailag következményekben végtelenül gazdag eszme.

*Először* magára a gondolkodóra nézve. Aminek magamat tudom (az énséma (1), s e séma beteljesedésének valamennyi módja), az tulajdonképpen nem én magam vagyok. Minden olyan pillanatban, amikor tárggyá teszem magam, egyidejűleg több vagyok mint ez a tárgy, ugyanis még az a lény is, amely képes ilymódon tárggyá tennie önmagát. Létem valamennyi határozománya arra a valamire vonatkozik, amely

én tárgyá téve vagyok, ilyenformán azonban csak egyetlen oldal felől és csak különös meghatározottságomban ismerem fel magamat, nem látom viszont önmagam egészét. Ha meg önmagam at ittlétként, életként és természetként értem meg, s kizárólagosan úgy, hogy önmagam at tárggyá teszem, és magamat így pusztán tárgyként ragadom meg, akkor ezáltal egyidejűleg elveszítem önmagam at, s összezsébrelem azzal, ahogyan önmagam számára vagyok, azt, amivé lehetek.

Az Átfogó létehez öntudat tartozik, amely önmagát éppúgy ittlétnek és életnek látja, mint ahogy általános tudatként és szellemként kritikus határtudatra tesz szert, ám csak észként és egzisztenciaként eszmél egészen önmagára anélkül, hogy az abszolútizálás bármely behatárolt aspektusában elszegényedne, s úgy lehetőségében mintegy kihúnyna.

Ha pedig túlszárnyalva magamon sikerülne megragadnom önmagam at tulajdonképeni létként, vagyis a velem szembesülő ittlétet, tudatot és szellemet transzcendencia-ként értelmezni, akkor saját lényem hamis istenítésében ugyancsak elveszíteném önmagam at és immár nem volnék lehetséges egzisztencia és annak megvalósulása.

Hogy én a világ mindenféle megismerhető ittlétével szemben *én magam* vagyok és egyúttal a magamban létrehozott szabadságban a *transzcendencia révén* is tételeződöm – nos, hogy az ember megőrizze ezt a helyét az idői ittlétben, ez a feladat hárul rá keskeny útján, melytől hajlamai szerint mindig el-eltérne, gondolkodásában éppúgy, mint gondolatához kapcsolódó valós tetteiben.

A gondolat *másodszor* a tudott voltaképeni létre vonatkozik. Ezt a másikat is megismerem, miként önmagam at, de csakis oly módon, ahogyan nekem megjelenik, s nem pedig úgy, amiként magában valóan van. Egyetlen tudott lét sem lét. Minden olyan pillanatban, amikor magát a létet tudatos létbe foglalom, eltűnik tőlem a transzcendencia, én is elhomályosulok önmagam előtt.

Az állandó félrelépések ellenére azonban ahhoz, hogy az átfogót valóban jelenvalóvá tegyük, mégiscsak el kell gondolnunk, ezért akár téves határozmányokkal is meg kell kezdenünk elgondolni, amelyeket aztán át kell lépniünk azért, hogy az Átfogó elgondolása e módjainak teljes menetében eljuthassunk eredetéig, amely többé már nem válik tárggyá.

## 7. Filozófiai eredmény

Valamely filozófiai eszme célja és ezzel értelme nem egy-egy tárgy konkrét ismerete, hanem az, hogy megváltoztassa *önudatunkat* és a dolgokhoz fűző *belső alapállásunkat*.

Ha megjelenítjük az Átfogó értelmét, annak jelentősége az, hogy lehetőséget terem. Ebben a filozófáló ember így szól önmagához: *őrizd magadnak az Átfogó szabad terét! Ne vessz el valamely tudott létben! Ne hagyd magad elszakítani a Transzcendenciától!*

Az idői ittlét gondolkodásában az Átfogó módjainak sorát körfolyamatban mindenkor újból végig kell vinni. Egyetlen módjában sem pihenhet meg. Az egyik feltételezi



a másikat. Bármelyik mód elvesztése hamissá teszi a többit. Ezért a filozófáló ember az Átfogó egyetlen módját sem hagyhatja ki.

E módok egymásra vonatkoznak. Feszültségük nem harc egymás elpusztításáért, hanem valójában elevenebbé teszik, felfokozzák egymást. Ezért nem szabad hagynunk, hogy az ész és az egzisztencia radikális polaritása egymást kirekesztő viszonyná váljék, s ahelyett, hogy ellenséges szellemenben védekezésre kényszerülnének egymással szemben, arra kell törekednünk, hogy egymás kölcsönös megkérdőjelezéséből gyarapodhassanak.

Összefonódásuk nem mindenkor azonos kölcsönhatás, hanem hol erősebb, hol gyengébb. Az alacsonyabbtól még nem várható el, hogy belőle a magasabb minden további nélkül keletkezzen vagy megléte esetén biztos létrejöjjön. Hiszen saját eredete van. Ellenben az alacsonyabb rendű a magasabbtól kapja rangját és határát anélkül, hogy az hozhatná létre. Ezért sohasem szabad elfelejtenünk, hogy az Átfogó valamennyi módja a többire van utalva és hogy ez a függőség milyen iránnyal rendelkezik.

Amennyiben az Átfogó minden módja az ész fényében is viszonylag homályosnak látszik, akkor a több és a kevesebb mint ész között külsődleges hasonlóságot találunk. Ez a megjelenítés azt követeli meg a filozófáló embertől, hogy ne tévessze össze az egzisztenciát és az ittlét-vitalitást, a transzcendenciát és a természetet.

Ha e bölcséletben nyílttá válik a szabad tér, akkor a lehetséges egzisztencia tudatának állandó jelenléte nélkül azzal a veszéllyel kell számolnia, hogy a leoldott gondolkodásban a tágasság elveszettnek tűnik. Az Átfogó valódi elgondolása azonban annál határozottabban utasít vissza a megvilágítandó irányok összterületéről jelenlétem konkrét történelmiségébe. Csakis ekkor lehetséges, hogy átfogók legyünk anélkül, hogy belevesznénk az értelem pusztá általánosságának ürességébe, az ittlét értelmetlen fakticitásába vagy éppen pusztá és üres túlvilágba. Épp a történelmi mélység meghatározottsága kapcsolódik a határtalan tágasság nyitottságához, az alap igazsága ahhoz, hogy vonatkoztatottsága a lét talajtalan lezáratlanságához fűződik, az egzisztencia pedig az észhez kötődik. Minél határtalanabbul hatolok gondolkodásommal a mélységekbe, szeretefem annál igazabb lesz történelmi jelenvalóságában. Hörderlint idézve: Aki elgondolta a legmélyebb valóságot, az szereti a legélőbbet.

Az ember képes arra, hogy fanatizmustól mentes feltétlenséggel és mindenkor nyílt határozottsággal keresse igazsága útját.

## Harmadik előadás Az igazság mint közölhetőség

**Az Átfogó tágasságától a kommunikáció kötöttségéhez haladva. –  
Az ember és az állat összehasonlítása. – A kommunikáció igazsága.**

Az igazságra vonatkozó kérdésnek a legnagyobb tágasságot az Átfogó módjainak ismerete kínálja, amelyeket az előző előadásban már bemutattunk. Az Átfogó minden egyes módjában a létnek és az igazságnak sajátos és különböző értelme kell legyen. Csakis akkor ébredünk az igazságra, ha azt minden Átfogóban meg tapasztaljuk és módjaink egyikét sem hagyjuk ki.

Mindezekben a módokban azonban *kötődés* tart vissza a tágasságtól – az különben pusztán tágasságként csak megsemmisítene –, s ez a kötődés abból származik, ami mindenfajta igazság közös vonása az átfogó módjaiban: a tulajdonképpeni igazság feltételezi a *közölhetőséget*.

Emberi létünknek ezt az eredendő jelenséget idézzük most magunk elé: csakis abban a közösségben vagyunk azok, amik vagyunk, amely egymás kölcsönös és tudatos megértésén alapul. Nem létezhet olyan ember, aki önmaga számára valóan egyedül pusztán egyedként ember lenne.

Az *állatok* vagy egyedekként azok, amik, valamennyi nemzedékükben folyton-folyvást ismétlődve az öröklődés és természeti fejlődés következtében; vagy közösségeket alkotnak, amelyekbe öntudatlanul és ösztöneiktől hajtva kerülnek, s ezek az ösztönök csupán megismételhető, mindig azonos, történelmietlen, természeti törvények nyomán szükségszerűen keletkező képződményeket hoznak létre – ezek az Egész tetőszövegesen helyettesíthető funkciói. Az állatok emiatt egyrészt szilárdan összetartó közösség közvetlen valóságába kerülnek, másrészt meg szétszélednek, mintha mi sem történt volna, mindenkor az a pusztán természeti történés, amely maga az állat, ösztön uralta folyamatainak időpontjától függően. Az állatok ösztönszerűen teszik önmagukat érthetővé. Minthogy jeleket adnak, hogy egymásra találjanak, sőt, hogy egyedekként szorosan egymáshoz kapcsolódjanak, ez azonban nem az emberi kapcsolatokhoz hasonlóan történik, amelyekben az ember valamilyen mértékben önmagát is kifejezésre juttatja, hanem mindig más és más példányok történelmietlen azonossága révén olyan biológiai rendben, amely öntudatlan és jelentését tekintve az ember számára hozzáférhetetlen.

Ezzel szemben az ember egyedként viszonylag függetlenebb, mint az állat, közössége azonban döntőbb módon határozza meg, s az emberi közösség lényegileg különbözik az állatokétól.

Az állatokéhoz hasonlítva az emberi közösséget gyengén fűzi össze a megbízható természettörvény. Tisztán biológiai ebben is mint minden másban az ember gyengébb az állatoknál. Közössége először is lényegében nem közvetlen, hanem *egymásra való vonatkozása közvetíti*: vonatkoztatottság a tudatos közös célra a világban, az igazságra, Istenre.

Az emberi kommunikáció, másodszer, e vonatkozásokban a lehetséges tartalmak váltakozásával együtt állandó *mozgásban* van; nem lel nyugvópontot és ismétlődő végérvényes célt sem, ami megvan az állatoknál. Történelmi ez, a folytonos váltakozások útján halad a múlt felidézésével és elsajátításával csakúgy, miként a jövő mindig új eltervezésével, melynek az eleje és a vége egyaránt beláthatatlan. A kontinuitás lehetőségét illetően – e folytonosság a múltból és a jelenből terjeszkedik és áll össze – az emberi közösség épp ezért ellentétes az állatokéval; ám e mozgás révén mindenkor bizonytalan, veszélyeztetett valóság, amely mindig ismét kell hogy elnyerje, lehatárolja és újra kiszélesítse, bizonyítsa és továbbvigye önmagát. Nincs birtokában végérvényes állapota mint létének igazsága, erre inkább csak irányul, ha igaz, ezért a kerülő utak, az eltévelyedés, önmaga meghaladása és az ismét visszatérés feszültségében leledzik.

A mozgás ilyen módjának köszönhetően az emberlét nem kizárólag öröklődés, hanem hagyomány nyomán formálódik. Minden új emberi lét kommunikációval kezdődik, nem pedig biológiai tényszerűségével. Különösen korábbi korok szegény süketnémáinál látható ez, akik veleszületett rendellenesség vagy hallószervük csecsemőkori sérülése miatt (meg a modern nevelés hiánya következtében, amely ma teljesértékű polgárrá teszi őket) visszamaradtak fejlődésükben: a beszédet nem hallván nem sajátították le a nyelvet, ezért nem válhattak részeseivé a hagyománynak. Alig különböztek az idiotáktól.

Az ember és az állat összehasonlításából az derül ki, hogy a kommunikáció az ember átfogó lényege, hogy az, ami az ember és ami számára van, bizonyos értelemben a kommunikációban van: az Átfogó, ahogyan az *mi vagyunk*, minden alakjában kommunikáció; az Átfogó, amely maga a lét, csakis úgy van számunkra, ahogyan a közlésben nyelvvé válik avagy megszólítható.

Ezért az igazság nem választható el a közölhetőségtől. Csak közlés általi valóságként mutatkozik meg az idői ittlétben. Ha az igazságot elválasztjuk a közléstől, úgy lényegtelené kívül. A kommunikációban való mozgás azonban egyben megőrzése és keresése az igazságnak.

Általánosan érvényes létemről, igazvoltomról és az igazság megragadásáról általam, hogy nemcsak ténylegesen nem vagyok magamért valóan egyedül, hanem sohasem lehetek önmagam egyedül anélkül, hogy ne a másokkal való létből lennék magamértvaló.

## 1. Közlés az átfogóban, amely mi vagyunk:

### Kommunikáció az ittlétben, az általános tudatban és a szellemben

Az igazság nem egyetlen fajtából való, nem egy és egyetlen. Többféle értelme lehet a kommunikáció ama módjának megfelelően, amelyben fellép. Mivelhogy ami az igazság, az egyúttal az *Átfogó lényegében rejlik, amelyben sor kerül a közlésre*: a kérdés az, vajon a közlés az ittlétből az ittléthez, vagy az általános tudathoz halad, avagy a szellem eszméjében történik; továbbá hogy a kommunikáció az Átfogó módjainak kötelékében, az észben és annak talajon, vagy az egzisztenciában vagyunk, meghatározza

a mindenkor érvényes igazság módjait és azt, hogy ki a közlő és ki a közlést megértő személy.

Az átfogó módjait oly módon járjuk végig, hogy a bennük zajló közlésre kérde-zünk, ugyanis egyenként írjuk le őket, mintha egymástól elkülöníthetők lennének.

1. Átfogó *ittlétünk* nem azonos a tudományosan már megismert ittléttel, ha ilyen ismeretként ragadjuk meg magunkat, hanem feladatunk inkább az, hogy mindent megismerjünk, ami a fiziológiai, pszichológiai és szociológiai jelenségek területén megismerhető.

Ittlétünk arra törekszik, hogy határtalanul fenntartsa és bővítse önmagát, s ezáltal elégedett és boldog legyen.

E cél elérése végett az ittlét átfogója kikényszeríti az ittlétet fenntartó közösség kommunikációját. Az érdek (vagy inkább az, amit minden egyes ember érdekének tart) ismét csak megtrálahtó a másokban is. A *szükség* összefügg a mindenkit egyformán veszélyeztető természettel és más közösségekkel szemben. Ugyanakkor minden egyes ittlét egyedi érdeke feszültségben áll ezzel a kötöttséggel, s ha enyhül a szükség, majdnem készen arra, hogy bomlassza a közösséget. Kant szerint ennek az ittlétnek az alapvonása: „társtalan társaság”, amelyben senki sem nélkülözhető, ám ugyanakkor nem is szívelheti a másikat. Az ittlét e kommunikációjának tulajdonságai a következők:

A veszély kikényszeríti, hogy gyorsan és könnyen egyetértésre jussanak abban, ami az ittlét szempontjából szükséges. Ám ahogyan ezt felfogják, az a *többség*, az *átlag*, illetve annak élményén alapul, amit ha kimondanak, mindenki számára érthető. Az ittlét önmagával azonos jellege határozza meg, hogy mi a boldogság, mi a megelégedettség, s mi szükséges az ittlét számára.

Továbbá minél nagyobb a veszély, annál döntőbben szükséges mindannyiunk akaratának egysége az ittlét kommunikációjában. Ez csakis *engedelmességgel* érhető el, ezért *minden egyes* egyén nem dönthet arról, mit kell tenni az ittlét érdekeinek beteljesüléséhez.

Ám ahogyan ez történik, az a kormányzás sokrétű alakjait eredményezi. A közösség kommunikációjában az egyetlen, mindentudó parancsoló és a gondolkodás nélkül engedelmeskedő többiek tömege között nem egyértelmű a viszony, hanem sokrétű tagolódásban mindig többen lépnek fel közösen, mivel egymással egyetértésben dolgoznak a mindenkori döntések meghozataláig.

Az ittlét közösségében ezért, ha kiemeljük jelentését, *pragmatikus* igazságfogalom érvényesül: az igazság nem a már tudottban vagy végérvényesen tudhatóban vagy feltétlenül rejlik, hanem abban, ami keletkezik és ami eredményül adódik. Csak relatív és változó igazság van, miként maga az ittlét is változó. Ez a folyamat úgy mehet végbe, hogy ellenfelem álláspontja, amelyet ma tarthatatlannak talállok, holnap a megváltozott helyzetben saját szándékaim szempontjából is relevánsnak bizonyulhat. Az építő cselekvés állandó kompromisszum az ittlét közösségében. E kompromisszum az igazság, amellyel kapcsolatban nem szabad elfelejteni, hogy valamennyi, még oly helyesnek tűnő álláspontra is rácsfolhat az esemény tényyszerűsége, ezért kell az ittlét közösségének folytonossága érdekében kifejlődni a párbeszéd művészetének. (1)

2. Az *általános tudat* kommunikációja a tudat olyan mozzanatainak kommunikációja, amelyek tetszés szerint helyettesíthetők, egymás között nem hasonlóak, hanem egybeesők, s amelyek valamennyi logikai kategória révén a tudható feszültségében (szubjektumban és objektumban, formában és matérában, valamiben és másban, stb.) tagadva és állítva ragadják meg a mindenki számára érvényes ismeretek általánosságát. Az önmagával azonos tudat kommunikációjáról van szó ittletének sokféleségében. A közlésre valamely, a személy szempontjából elfogulatlan tárgyra irányulásban kerül sor, melynek ténylegességet vagy kényszerítő érvényességet az érvelés közös metodikájában keresik.

3. A *szellem* kommunikációja pedig az, hogy a szellem önmagát valamely egész eszméjének közösségi szubsztanciájából hozza létre. Az egyén tudatában van annak, hogy helyén áll, amelynek sajátos értelme ebből az egészből ered. Kommunikációja a szervezetté rendeződő tagok kommunikációja. Eltér a többiektől, mégis egy velük az őket átfogó rendben. Eszmét cserélnek egymással az idea közös megjelenésében. A közlésben pedig mintha az lenne a helyzet, hogy az általános tudat jelentését tekintve nem világosan tudható egész mondaná ki, határolná és mutatná fel azt, hogy miről is van szó. Telítettség nélkül, amely az egész hatékony tartalmának köszönhető, a közlés nyomban a közömbösségbe és tetszőlegesbe siklana át.

### Az igazság jelentéseinek összehasonlítása

Az Átfogó, amely mi vagyunk, e három módjában – ittlet, általános tudat, szellem – mindenkor az igazság sajátos értelme munkál. Az ittlet igazsága a gyakorlat nyomán a használhatóság, s megszokottság révén van. Az önmagát fenntartó és kiterjesztő ittlet funkciója. Ez az igazság nem a saját eredetéből van, hanem praxisból a praxis számára, amely végső soron céltalan mozgalmasságban hozza önmagát létre és bizonyos ideig igaznak bizonyul.

Az *általános tudat* közegének terén kényszerű helyesség érvényesül. Pusztá értelemként mindenkinek, amennyiben egyáltalán megért, be kell látnia ezt a helyességet. Az evidencia az értelem lényegéhez tartozik az általánosan érvényes időtlen helyessége megértésének funkciójaként.

A *szellem* közegében az a meggyőződés érvényes, amely az eszméből igazolja magát. Valamely egész szubsztanciájából ennek az egésznek közösségében igaznak ismer meg helyemen azt, ami valamely történeti totalitáshoz tartozik.

Vélt pragmatikus igazolódás, a kényszerítő erejű evidencia, a beteljesült meggyőződés az igazság értelmének három módja az átfogó három alakjában.

Ha a közlést az átfogó három módja szerint hasonlítjuk továbbá össze, akkor a közlő létehez jutunk, hogy ugyanis ő kicsoda. Hiszen beszédünk valamennyi értelmében tényleg nem mindig vagyunk ugyanazok. Az önmagát oly gyakran nem értő beszéd és állítás sokaságában megvilágító erejű a kérdés: *Ki beszél?*

Ha a pusztá ittlet nyilatkozik meg, akkor nem az igazságról van komolyan szó, hanem arról, ami – rejtett vagy világos tudatossággal – emez ittlet érdekének és kívánságának tetszik, arról a törekvésről, hogy kielégüljenek az érzékek, a gazdagság és a ha-

talom terén –, vagy hogy a mindenkor többértelmű „boldogság” milyen alakban mutatkozik számára.

Ha az *általános tudat* szól, akkor a beszéd és a válasz egyenesen lehetséges megértésére kell, hogy sor kerüljön, hogy megőrizhető legyen a beszéd értelmessége. Az értelmesen érvelő társalgáshoz hozzátartozik ezért, hogy a szavak valami meghatározottat fejezzenek ki, ne jelentsenek többfélét, s egyetértés legyen azzal kapcsolatban, hogy az ellentmondásos érvénytelen. Aki az általános tudat azonosságát beszélőként nem éri el, azzal nem lehetséges az a fajta beszéd, amely általánosan érvényeset intencionál. Egy élőlény pusztá ittléteként zavarosan viselkedik, „majdnem akárcsak egy növény” (Arisztotelész), zavarodottságában vagy pusztán ilyenként, vagy egy elrejtendő ittlétakarásnak értelmeződik. Ám aki általános tudatként nyilatkozik meg, az mondhatni üres és tetszőlegesen helyettesíthető pont. Hogy a *szellemben* lehetővé váljék a kommunikáció, nem elegendő, hogy én magam – mint értelmes lény – az általános tudatban elismerjem és alkalmazzam az azonosság és ellentmondás tételét. Aki itt szól és megértésre jut, az valamely eszme szubsztanciájából nyilatkozik meg. Valami olyanak kell beteljesülnie, ami nem pusztán tárgy a világban, amelyről általános tudatként tudhat. Csakis ebből az új eredetből fogható fel értelmesen a mondottban kifejezett vélemény és gondolható benne tovább.

Ha a megértő közösséget szellemmel rendelkező lények birodalmának nevezzük, e birodalomnak hármasság értelme van:

*Ittlétként* a vitális szimpátia és az érzékek közösse ez; e közösség folyamatos mozgásban van, mindig elhatárolja magát másoktól, tágul és mindig ismét töredékeire esik szét.

*Általános tudatként* valamely általános egyetemessége ez, amely minden embert mint értelmes lényt azonosan fűz össze egy olyan közösségben, amely erőtlen az ittlétben, a pusztá helyesség szellemében fogant és közömbössé válik.

A *szellem* közösségeként pedig tagjai az egészből alkotott eszméjükből fakadóan csatlakoznak e közösséghez mint eszméjükhöz, amely mindig *valamely*, sohasem az egész; egészként más és más egészekre kell hogy vonatkozzék és saját valóságában is mindenkor tökéletlen marad.

## 2. Az ész és az egzisztencia kommunikációs akarata

### A kommunikáció három módjának elégtelensége

Az emberi közösség megjelenítése az Átfogó három módjában még nem mutatja meg, tulajdonképpen mi az igazság, mégha az igazság minden érintett mozzanatban szerephez is jut; valamennyi kommunikációs lehetőség alapzatát mégsem mutatja meg.

A közlés révén létrejött közösség ugyan megvan már az élőlények ittlétében, s éppígy az általános tudatban és a szellemben. A pusztá ittlétben azonban ösztönszerűen szimpátia és célszerűen körülhatárolt érdek maradhat, a póre általános tudatban kö-

zömbös hozzásimulás a helyeshez, a szellemhez pedig a totalitás csalóka tudata egy hirtelen ismét kudarcot valló összetartozásban.

Az Átfogó minden módjában *elégtelenség* honol, úgy a kommunikáció, mint az igazlét módjának elégtelensége. Ezt az elégtelenséget *először is* az a határ teszi érthetővé, amely megmutatja, hogy egyetlen egy mód sem állhat fenn önmagától:

Az *ittlét* kielégülést, állandóságot és boldogságot keres. Határa azonban, hogy mindig homályos és nyitott a kérdés: mi a boldogság. Bármely embert, akinek minden kívánsága beteljesülne, a következmények tönkretennének. Nincs állandó boldogság és minden beteljesülés csalóka. A kívánságtól mindig terhes akarat értelmetlensége – amely nem lehet cél – a filozófia régi témája.

Az *általános tudat* az általánosan érvényes igazra talál. Határa az, hogy ez a kétségbevonhatatlanul helyes pusztán mint kétségbevonhatatlan semmis volna és értelmetlenül végtelenségig halmozódnak fel.

A *szellem* az egész eszméjét ragadja meg. Határa pedig az, amit a szellem nem olvaszthat magába, ami a nem totális, a véletlen és a merőn tényleges valósága.

Ha valamely átfogó abszolúttá válik, akkor rá kell kérdezni karakterisztikus megjelenéseire, amely akkor történik, amikor a másik átfogót elhanyagoljuk, s határának nem szentelünk figyelmet.

1. Vajon mi történik akkor, ha a természetes *ittlétet* nemcsak magának a létnek értelmezik, hanem meg is teszik annak? Tehát ha a naturalizáló gondolatot nemcsak ki mondják, hanem megvalósító értelemben fogják föl, ha abszolútizálják az ittlét Átfogóját?

Egyszerre áldozzák fel az általános tudat általános érvényűségét és a szellem egységének eszméit. Bár eleinte még jelen lehet egyfajta őszinteség, amely érti a valóságról leoldott intellektuális gondolkodás és az elrugaszkodott, pusztán művelt szellem csaláságát. Néha valamely kialakuló „materializmusban” ténylegesen inkább egy szenvedélyesen szubsztanciálisra hajló „idealizmus” érvényesül. De a következmények során a gondolati tartalom hatására, ha a konklúziót valóban levonták, el kellene vesznie az eredet rejtve maradó értelmének, amely egy tagadó őszinteségben a voltaképpeni lét magát félreértő akarása volt. S ekkor létrejön az a lehetőség, hogy jómagam – körültekintés nélkül követve az ittlét pusztá törvényeit és esetlegességeit – semmi mást nem akarok már, mint hogy lemondjak az érvényesen belátható igazság és a ható eszme kommunikációjáról, vagy talán hogy hangulatként és megkapó kísérletként, s annak következtében tehát csalóka élményként élvezzem a póre ittlét erőszakos és fortélyos harca által ideiglenesen nem uralt területeken, anélkül, hogy valóban tudásra és kommunikációra törekednék.

A természet iránti bizalom – eredetileg metafizikai bizalom a lét alapja iránt – összecserélődik a szegényes, megismert, de még mindenkor kétséges törvényszerűségek iránti bizalommal, amelyeket a természettudományos kutatásban küzdelmesen hoznak el a megjelenésig. A természetbe vetett vak bizalommal az ember lényege vész el, ha ittléte a természettel, ez pedig a megismerhető törvényszerűséggel azonosul. Hiszen ezek a törvények, mégha teljesen meg is ismerhetnénk őket, a matériát és az életet, nem pedig az embert teszik megragadhatóvá, s az embert legfőljebb állatfajként világit-

tanák meg, s ennek fényében az ember csak veszélyezett lénynek, beteg állatnak volna tekinthető. Az ember azzal a tudattal, hogy ő a számunkra ismert világ egyetlen lehetősége, elveszíti önmagát ösztöneinek igenlésében, amelyeket állati természetességgel és kétségtelen egyértelműséggel mégsem engedhet szabadjára, s aztán emberi ittlétének, gondolkodásának és szellemi lehetőségének így keletkező tanácstalan összezavaródásától ellepve immár gondolkodás nélkül engedelmeskedik a meg nem értett hatalmaknak, s önmagára alapoz, csak hogy itt legyen.

Mindezt végig vívja a jövőben előfordulhat, hogy az ember visszaváltozzon az állathoz hasonló ittlétbe, amely egy másik szellemi világból származó és reziduumbként fennmaradó technikai apparátust őriz meg – hasonlóan a hangyavárakhoz; az élet ismétlődő, történelmietlen válfaja lenne ez, az emberi lét bámulatos és immár elfeledett köztes pillanatának eredménye. Amit egykor magába olvasztott, és ami az ittlét harcában mint az ittlétet fenntartó és kiszélesítő őrződne meg, most ösztönné válna és – ahogyan a másként elrendezett alakzatok – sokáig megmaradna a természeti ittlét káoszában, egészen addig, amíg a földfelszín életfeltételeinek gyökeres megváltozásával a pusztai ittlét számára be nem következne egy végzetes katasztrófa.

2. Ha az *általános tudat* gondolkodása beérve magával mintegy kering önmagában, akkor az időtlen érvényességet abszolút módon veszi, mintha abban az igazságot és magát a létet ragadná meg, mintha minden realitáson túl a dolgok rendjét és törvényét fürkészné ki. Ha a gondolkodó tudat elszakad a létől, úgy megszűnik felelőssége a lét iránt, amely mint eleven ittlét és mint szellem van. S kezdetét veszi a bomlasztó intellektualizmus – ténylegesen a pszichológiailag megismerhető ösztönösségektől vezérelt – üres játéka.

3. A szellem abszolútizálása a gondolkodás elszigetelésének felfokozott módja, amelyre a pusztán megértett tartalom gazdagsága által kerül sor. Az önelégültség itt a műveltség üreges világához vezet az ittlét esetleges és kedvező feltételei mellett – az élvezet, a valóságnélküli sóvárgás tárgyaként, a menedék és negativitás tereként.

Hogy az átfogó eddig tárgyal módjaiban az igaz közlése elégtelen, ez az egyes módok illetően elszigeteléséből fakadhat. Erről az állásponttól az igazi kommunikáció már megvalósítható a következő követelményekkel: a módok egyikét sem szabad átlépni; ha egymással szemben kijátszanánk őket, akkor elvétenénk összetartozásuk alapját; az igazi kommunikáció számára az a fontos, hogy önmagában érzékelje valamennyi szint határait és beteljesíthetetlenségét, hogy a mindent átfogó kommunikáció lehetőségét illetően ne hagyja magát félrevezetni azáltal, hogy valamely konkrét szinthez rögzül.

Az Átfogó módjai oly módon kapcsolódnak egymáshoz, hogy fölfelé haladó sorban a következő mindig csak a megelőző föltétele mellett lehet valóságos, a megelőző elszigetelő lezárása a következővel szemben a kommunikáció mindenkor sajátos megszakadását eredményezné.

Ezért két formális követelményt kell támasztanunk a kommunikációval szemben:

Az alacsonyabb szintet azáltal kell kihatásában lehatárolnunk, hogy a magasabb szint lehetőségi *föltétele* alá rendeljük, az ittlét kommunikációját pedig a belátható igazság folyamatos érvényességének és a szellem ideájának föltétele alá vonjuk. A magasabb szint magáért való módon elszigetelten nem valósítható meg, hanem csakis ak-



kor, ha *előföltételezzük* az alacsonyabbakat, amelyeket behatárol és áttör, s ugyanakkor meg is kell szilárdítania. A tudás akarása ezért nem feledkezhet meg arról, hogy tudományként az emberi ittlét közösségében valósul meg, a szellem pedig hogy maradtalanul függ az ittlétől, egyébként ugyanis azonnal elenyészne.

A magasabb szinteket az alsóbb szintek teszik lehetővé kihatásukkal és talán elmosódó jellegűvé, ezzel szemben a felsőbb szintek mindenkor korlátozottan irányítják az alsóbbakat. A magasabb szintek azonban *gyengébbek* az ittlétben. Hiszen az alacsonyabbak magáértvalóan fennállhatnak a magasabbak nélkül, ha nem is tulajdonképpeni igazsággént, de mégiscsak ittlétként. Ebből két dolog következik:

Először mintegy az *ittléttel* szembeni *vétek*, ha az ittlétre vonatkozás nélkül vakon megbízom az Átfogó magasabb szintjeinek egyértelműen kialakított követelményeiben, s hagyom, hogy a túlsúlyos ittlét okán tönkre menjen. Így például Max Weber a politika területén az érzületetikával, amely egyértelműen törvényességben kényelmesen hanyatlásba dönt (morális alapelvek szerint kérlelhetetlenül cselekszik és ezáltal igazolja, hogy akarta a jót, a következmények viszont Isten kezében vannak), szembeállítja a felelősségetikát, amelyben rajtunk múlik a siker (még ha az ilyen felelősségetika megfogalmazásaival ismét csak visszaélhet a tetszőleges önkény). Azáltal hagyom magamat és enyéimet az ittlétteli gyengék, a hatalomnélküliek és hanyatlók helyzetébe kényszeríteni, hogy fenntartom az ő szintjükön érvényes magatartásmódokat, bár tudom, hogy nem ezen a szinten cselekszem, hanem ki vagyok szolgáltatva a többek cselének és visszaélésének.

Másodsor az *ittlét* maradandó *tartalma* nem lehet értelmes cél. Ha az embernek póre ittlétként lehetne úgy tartalma, hogy megszűnik embernek lenni, erre csak, mondjuk, olymódon kerülhetne sor, hogy megsemmisül a világbeli élet és a halott matria győzelmes tartama érvényesülne. Minél alacsonyabb rangja van egy létnek, annál nagyobb tartalmisága. A magasabb szintek mozgalmassabbak, veszélyeztetettebbek, mulékonyabbak. Az idői tartamra irányuló akarat – leszámítva egy változó és beteljesedő történetiség behatárolt kontinuitását – esetükben értelmük félreértése.

Mármost ha mindenütt látható, ahogyan az Átfogó valamely módjának abszolútizálása és izolálása érzékelhetővé teszi határait és egyúttal kialakuló nem-igaz voltát, akkor a kommunikáció még kielégületlen akarásának azzal a követelménnyel lehetnének kedvére, hogy a *közölhetőség minden módjának jogában áll*, hogy egyik módot sem ugorja át; ha valamely szintről azt jelentéktelennek tartva, nem veszek tudomást, akkor hibát követek el kommunikációs akaratom megvalósításában.

Minthogy továbbá az Átfogó módjai nem különböznek egymásmellettiségét adják, amely együtt summaként volna az, ami én egészében vagyok, ezért nem elégséges, ha közöttük való vélt válaszítás lehetőségét adjuk fel, hanem arra van szükség, hogy *rangsorukkal* jöjjünk tisztába.

De ez az egész tárgyalási mód még valamiféle hiányérzetet kelt bennünk. Mintha épp a lényeges nem került volna szóba. A *döntő elégtelenség* elsősorban abban válik tapinthatóvá, hogy az Átfogó három módja *semmiképpen sem* vezet valamely önmagában beteljesülő egész *egységéhez*. Sem azt nem szabad elmosódni hagynunk, hogy a kommunikáció és ezzel az igazság értelme lényegi módon különbözik a három módban, de feloldanunk sem szabad azt valamely tudható totalításban. Tévedés lenne,

hogy az átfogó módjai és ezzel a kommunikáció fajtája egygyé nőhetne össze, úgy, hogy lehetővé válna az idői ittlétben valamely harmonikus egész.

Másodszor maga ez a mi elégtelenségünk – amely elsősorban arra ösztönöz, hogy a kommunikáció valamennyi módját összefogjuk, és amely azután ennek lehetetlenségét megtapasztalja – olyan *késztetésből* eredt, mely határtalan elégtelenségében és mindenfelől nyitott készségében nem tartozik az Átfogó három módjának egyikéhez sem. Az e három módban jelentkező közlési szándék tulajdonképpen energiáját a *kommunikáció egyetemes akarásának* szolgálatától nyeri, amely *egzisztenciából és ésből* fejt ki hatását. Ennek jellemzésére kell most kitérnünk. (2)

### Az egzisztencia és az ész kommunikációja

Ha már az ittlét – amely csak közösség révén maradhat fenn – alapproblémája az, hogy az ember miként értetheti meg magát a másikkal, miként gondolhatja és akarhatja ugyanazt, hogy vele tevékenyen szoros kapcsolatban legyen, akkor a tulajdonképpeni emberi lényegiséget, az *ésszt* és az *egzisztenciát* azáltal érhetjük el a legményebben, hogy rákérdezzünk a kommunikációra.

Az egzisztencia kommunikációja olymódon valósul meg, hogy megőrzi, de egyúttal át is töri a rész-létet a szellemben, az általános tudat általános érvényűségét, az ittlét valóságát, mindenestre állandóan szétárad azok szeretetteljes küzdelmében, akik önmaguk kívánnak lenni. Az *általános tudat* azonos, mindig még tetszés szerint helyettesíthető mozzanatainak kommunikációjától eltérően ez az egzisztenciális kommunikáció helyettesíthetetlen egyének kommunikációja; ez *ittlét hatalomért, uralomért és pusztításért* folytatott harca, amely a hatalom akarása nélkül, az egzisztencia tartalmáért folyik ugyanazon a szinten, amelyen az egyén csakis akkor juthat előre, ha a többiek is előre jutnak, a másik valamennyi vesztesége pedig a saját veszteségünk; az Átfogó szellemi rejtetségként értett *szellemi közösségtől* eltérően ez az *egzisztenciális* kommunikáció – nem hagyván figyelmen kívül mindenfajta számunkra való lét széttordezettségét – nyitott a transzcendencia iránt; az idői ittlétben azáltal fejezi ki a harc felszámolhatatlanságát és az igazság beteljesíthetetlenségét, hogy a kommunikáció mozgását az igazlét tulajdonképpeni megjelenéseként folyton segítve valósítja meg. Az ön- és igazlét nem más, mint hogy feltétel nélkül kommunikációban vagyunk. Itt a mélyben önmagunk megóvásával épphogy elvesztenénk önmagunkat.

Az egzisztencia csakis akkor lesz nyilvánvaló és ezzel valóságos, ha a másik egzisztenciával, általa és egyben vele, eljut önmagához. Ami az ész és az egzisztencia közösségében a tulajdonképpen emberi, az nem olyan, ahogyan a testi élet eleve már megvan a természetnek megfelelően született számos példányban, amelyek magukra találnak és egymáshoz társulnak. Inkább úgy tűnik, hogy maga a kommunikáció hívja létre azt is, ami kommunikációban áll, ugyanis az önléttel bíró lényeket, ez azonban számunkra leginkább úgy tudatosul, mintha nem véletlenül találkoztak volna az ittlétben, hanem örökké egymáshoz lennének kapcsolva.

Mivel ez történik minden új történelmi szituációban, ezért a kommunikációban kibontakozó egzisztencia minden alakjának megnyilvánulása felcserélhetetlen, s mivel

történelmi, ezért lényegében sohasem ismétlődő önlétnek és egyben e történelmi embereknek a feltétlen kötődése egymáshoz.

Az ész az egzisztenciális kommunikációban mármost mindent áthat. Az egzisztencia talaja olyan szervet hord a maga mélyében, amely jelen van az Átfogó valamennyi módjában, s egyidejűleg univerzális kötelek, és mindenfajta megmeredevéstől menekülő nyugaltság. Észként, melynek szubsztanciája az egzisztenciában van, lénytől lényig hatol a tulajdonképpeni közlés, éspedig úgy, hogy az ittlét valósága, az általános tudat és a szellem mintegy teste megjelenésének; egyetlen pillanatra sincs nélkűlük; mindegyikük általa mozog és változik.

Ész a lehetséges egzisztencia, amely gondolkodóan midig másra, a létre – amely nem mi vagyunk – irányul, ugyanis a világra és a transzcendenciára. Ezeknek közölhetők és épp ezáltal számunkra való létnek kell lenniük, de abban a lényegiségben, amely révén tulajdonképpen illetik az egzisztenciát. Az ész az ittlétben, az általános tudatban, a szellemben határtalanul továbbvivő késztetesként van jelen. Semmilyen tágassággal sem elégszik meg: a világban való tájékozódásban a tudás szenvedélyes akarásaként sohasem jut nyugvópontra. Ahogy az egzisztencia a transzcendenciában ér partot, úgy lesz általa világossá, önmagában minden lét átláthatóságának irányába halad, hogy az éppenséggel áttekinthetetlenül kapjon lökést, amely az igazságban csakis a legvilágosabb ész számára hozzáférhető. Az ész révén jelenvelő másoknak az alakja ugyanakkor mértéke az általa lehetséges kommunikáció mélységének és az abban változó, rangjának beláthatatlan sokaságában terjeszkedő ember lényegének.

Meg kell őriznünk az „ész” szó nemesebb értelmét. Nem szabad hagynunk, hogy visszasüllyedjen a pusztá értelmességbe, szellemiségbe, ittlét-szükségyszerűségbe. Értelme azonban nem fejezhető ki közvetlenül vagy mutatható fel szilárd határozottsággal, hanem csak egy filozófiai logika mozgásában hozható felszínre. Ahol az, ami az észeredetből egyáltalán nem objektiválható és közvetlenül semmilyen érvelés révén nem sajátítható el, bizonyosan jelenvaló marad, csakis ott válik a kommunikáció eredővé és korlátozatlanná; maga az igazlét ez, a kommunikáció totális akarása.

Miközben az ember egyébként mindig oly valamiként lép föl, amely mintha maga megjelenne, továbbá kifejezné önmagát, tehát a közöltektől az átfogó három módjában újra és újra elkülönül, észként és egzisztenciaként a lét és a kommunikációban lét ugyanaz, az ember igazán önmaga.

Hogy az ember mindenkor még tartalékban is tartja önmagát, hogy, mondhatni, afölött lebeg, amit tud, tesz és ami – mindennek határa van, ha nem semmi vagy nem e lebegés formális pontszerűsége. Ez a határ ott húzódik, ahol ő önmaga; önmaga észként van, ez pedig csakis egzisztenciaként lehetséges. Ezért azonban az ész és az egzisztencia nem objektiválható az Átfogó módjaiként. A gondolat észhez és egzisztenciához való transzcendálásában semmi mást nem ér el, csak a ráeszmélést erre a megismerhetetlen önlétre, amely csakis az egzisztencia ész általi kommunikációjaként van.

Az ész és az egzisztencia összetartozása azonban nem azonosság. Ha az egzisztencia megtalálja a valamennyi jelentésben észellenes határát – amely a mindenfajta kommunikáció megszakadásával esik egybe –, úgy e lehetőségre is csak az ész révén ébredhet rá. Ez a negatív egzisztencia, amelyet sem gondolat, sem lét nem képes követni, csakis akkor lehet igaz – ha ugyanis nem zuhan vissza az Átfogó meghatározott

módjának szűkösségébe, hanem világnélküli módon beleveszik egy megragadhatatlan Transzcendenciába –, ha a végül is neki feláldozott ész teljes megvalósításának útját járja.

### Kiegészítés az igazság jelentésének összehasonlító jellemzéséhez

Ha az egzisztencia és az ész az Átfogó – amely mi vagyunk – módjainak mintegy talaja és összetartó követeléke, akkor kiegészíthetjük e három mód igazságjelentésének fenti összehasonlító jellemzését.

Megkülönböztetjük az ittlétfeli pragmatikus beigazolóadás, az általános tudat kényszerítő evidenciáját, a szellemi eszmében ható meggyőződés igazságjelentését. Egzisztenciaként a *hitben* tapasztalom meg az igazságot. Ennek igazságát már nem ebben a három módban ragadom meg. Ahol az ittlét immár nem ölt magára beigazolóadó hatást, bizonyítható bizonyosságot, rejtőző totalitást, ott az igazlét mélységébe jutok, ahol én – anélkül, hogy az egészet, amely valóságos világom, elhagynám – áttörtem azt, hogy most már a transzcendencia megtapasztalásából térjek vissza hozzá, *benne* és egyidejűleg *kívüle*.

Az igazság jelentésében megkülönböztettük, ki az, aki *beszél*, aki közli ezt az igazságot. Az egzisztenciális és észbeli kommunikációban döntően az *egzisztáló ember* beszél, aki nemcsak vitális ittlét, nemcsak elvont értelmi lény, nemcsak beteljesedett szellemi lény, hanem mindezekben *ő maga*.

Megkülönböztetjük a szellemek birodalmának módjait. Az egzisztencia a transzcendencia iránt nyitott egzisztenciák lezáratlan *szellemi birodalmában* található. Ez tölti el lélekkel a közösség formáit, amelyek az Átfogó módjaiban fejlődtek ki, miközben e formák másfelől kikerülhetetlen jelenségek maradnak, amelyeken résztvevően kell túllépnünk ahhoz, hogy megvalósítsuk az egzisztencia föltételét.

### 3. Az igazlét jelentése és a kommunikáció totális akarása

A kommunikáció minden különös módjában meglévő elégtelenség a kommunikáció totális akarásához vezetett, mely csak egy lehet és a kommunikáció minden módjában a tulajdonképpeni ösztönző és megkötő tényező.

Ám az a kommunikációs akarat nem jut beteljesedéshez, amely a lehetséges egzisztenciából az ész révén valósul meg az Átfogó három módjában. Hiszen állandóan kötődik az Átfogó három módjához és a mindenkori módban, bár föleszmél és mozog, mégis mintegy elhomályosul; s végül saját és minden más egzisztencia történetisége által behatárolt, ami a kommunikációt éppannyira leviszi saját mélységeibe, mint ahogy a kommunikációként vett igazság sokféleségének fényében meg is feneklik.

Az egzisztencia e szituációjából az időben először az következik, hogy ha az *igazság kommunikációhoz kötődik*, akkor maga az *igazság* csakis a *létrejövésben* lehet, hogy mélységét tekintve nem dogmatikus, hanem kommunikatív. A mindenkor keletkezőben lévő igazság tudatából adódik a kommunikációs akarat radikális nyitottsága-

nak lehetősége a valóságban, ámde anélkül, hogy történelmi pillanatokot leszámítva beteljesedhetne, amelynek épp történelmi pillanatokként ugyancsak kommunikálhatatlanná válnak.

A kommunikáció határtalan akarásából, minthogy kudarcot vall az igazság sokféleségével szembesülve, olyan alapállás következik másodszer, amely éppoly határozottan látja, hogy sikertelenségre van kárhozthatva az egészben, mint ahogyan ennek ellenére szilárdan kitart útján, bár nem tudja, hová vezet.

Harmadszor pedig az következik, hogy – ha az igazságra a kommunikációban sohasem lehet végérvényesen és szilárdan szert tenni – az igazság és a kommunikáció önmagukat a *transzcendencia* előtt, keletkezésüket pedig a lét előtt mintegy eloszlatni látják, hogy döntő megvalósulásuk egyúttal e Transzcendenciára való legmélyebb nyitottságot eredményezi.

### Az igazlét kettős jelentése az időben (dogmatikai és kommunikatív igazság)

A kérdés az, hogy maga a *totális kommunikáció* mennyiben az *igazság valósága*, mennyiben igazságunk az időben. S e kérdés abban érzékelhető, ha megjelenítjük az időbeli igazság *kettős* jelentését:

Ha az, ami az *igazság*, történelmileg – tárgyakban, szimbólumokban és kijelentésekben – *végérvényesen* megragadottnak tűnik, akkor mégis csak megmarad a kérdés, hogy miként közölhető valamennyi emberrel ez az így elnyert és most már adott igazság. Ez az igazság magába zárult, időtlen volt az időben, s ezért magáértvalóan tökéletes, embertől független volt; az emberek azonban tőle függőnek számítottak. Így aztán valahányszor sor került az embertől emberhez irányuló közlésre, az nem egymás kölcsönös világra segítése volt, hanem az igazság birtokosa megajándékozta az igazságból még nem részesülőket. De ezzel kezdetét veszi emez igazság megváltozásának folyamata is. Minthogy akik fölfogták, önmagukból kiindulva értették meg; s ezzel valójában nem fogadták el azt. Az igazság ahelyett, hogy – eredendőségében megőrzve önmagát – közvetítés révén eljutna az emberekhez, felhigul és visszajára fordul, vagy egy új eredendőségéből valami egészen mássá változik; elterjedésére az emberek között ilyen formákban azokon a határokon belül került sor, amelyekkel aztán további kiterjedése ténylegesen lebénul.

Másként volna azzal az igazsággal a helyzet, amely *eredendően* a *kommunikációhoz* tapad. Ez egyáltalán nem volna a kommunikáció megvalósulásán kívül. Magáértvalóan sem adottságként nem lehetne, sem beteljesülésre nem juthatna. Nemcsak amaz ember megváltoztatását feltételezi ez, akivel közöltetik, hanem a közlőt is már csak annak kommunikáció iránti hajlama és készsége okán, illetve éppily döntő befogadó és kifejezőképessége és a kommunikáció minden módjának és fokának tudatos befogadása következtében. Ez az az igazság volna, amely csak kommunikációként és kommunikáció által valóságos, s ilyenformán csak benne jöhet létre, sem korábban nem volt, hogy később közöltessék, de még módszeresen elérhető célt sem mutat, amelyben aztán a kommunikáció nélküli érvényességre tarthatna igényt.

A fennálló igazság a filozófiai és vallási technikákat az *ember formálásának eszkö-zévé* fejlesztette a történelem során, minden exercitia spiritualiát, jógatechnikát és misztikus beavatást ebben a szellemben formált át, hogy az egyes ember immár ne kommunikáció révén, hanem egy önmagára záruló fegyvelmezettség által eszmélhessen rá az igazságra. Ha azonban nem akarjuk beérni ilyen embertípusokkal – amelyek ugyan nagyszabásúak, ám rögzültre formáltak és e megformáltságban nivellálók, vég-érvényesek és ezért eleve torzultak, mégha beteljesedésének számítanak is –, akkor szükségünk van a *kommunikáció állandóan gyakorolt áttekinthetőségének* mélyebbre hatoló fegyvelmezettségére. Ami gyakran elérhető akkor, ha racionálisan átlátható cé-lokra korlátozódunk, s amit történelmi közösségekben csak kevesen valósítottak meg, épp ennek kellene kezdeté válnia, azzá az igénnyé, hogy olyan emberséget hozzunk létre, amely nem félrevezető, nem megkönnyítő, nem eltorzult, hanem végtelenül megvilágító erejű kommunikácót föltételez.

Ámde ez a kommunikáció annyiban nem-igazságot is kell tartalmazzon, hogy moz-gás van benne, az igazság tehát még nem teljesedett be, hanem pillanatnyi beteljesüle-se ellenére mindenkor nyitott marad.

Ezen a ponton ismét mély szakadék húzódik az igazság megismerésének dogmati-kus és kommunikatív módjai között:

Ha olyan fennálló igazságot feltételezünk, amely mint fennálló igazság számunkra hozzáférhető, rajtam kívüli szilárd adottságnak számít, amely már megvan és csak rá kell találnom, ha tehát feladatunk csak annyi, hogy fölfedjük, s nem pedig az, hogy létrehozzuk, akkor vagy a tiszta immanenciában van a világ egyedül helyes berendezé-se, amelynek létrehozása feladatunk, vagy a túlvilágot illeti, amely, akár egy másik, bizonyosan kilátásba helyezett világ.

Ha azonban a kommunikáció megvalósulása határt szab a számunkra való igazság mindegyik alakjában, akkor a világ és minden világszerűen megismerhető igazság föl-oldhatatlan befejezettség a végső tényező az immanenciában. Mindegyik alakjának ku-darcot kell vallania a világban, egyik sem érvényesülhet voltaképpeni igazságként.

Ha ennél fogva ezen az úton van az igazság, akkor az csakis a Transzcendenciában lehet, amely nem túlvilág mint pusztá második világ vagy épp mint a világok legjobbi-ka. Az a gondolat, amely minden kommunikáció befejezhetetlenségéből és abból, hogy az igazság mindegyik alakja kudarcot vall a világban, a tulajdonképpeni Transz-cendenciát ragadja meg, olyan, mint egy istenbizonyítás: az igazság mindegyik értel-mének befejezettségéből – ama feltevés mellett, hogy igazságnak lennie *kell* – talál rá a Transzcendenciára. Emiatt csak arra az egzisztenciára érvényes, amely föltétlenül tö-rekszik az igazságra, és amely, minthogy becsületes, az igazságot a világban sohasem egyetlenként és az időtlenség fennállásában adottként érzékeli.

#### A kommunikáció akarásának nyitottsága a valóságba vezető útjám

Hogy a kommunikatív igazság tudatára ébredjünk, az filozófiailag azon múlik, hogy az Átfogó minden módját úgy gondoljuk végig, hogy a lehetséges egzisztencia útja számára a legnyitottabb kínálkozzék a világban. Bármely egzisztenciának, szüntelen

mozgása okán az idői ittlétben, tekintettel kell lennie a valóságok és a lehetőségek egész tágasságára. Csakis ekkor munkálkodhat a kommunikáció radikális – észből és egzisztenciából keletkező – akarása, a végérvényesnek kikiáltott igazság birtoklása viszont ténylegesen megtöri a kommunikációt.

A kommunikáció akarásának *nyitottsága* kettős: Egyrészt nyitott a még nem tudott megismerhetősége felé. Minthogy az, ami nem közölhető, olyan, mintha nem is lenne, a nyitottság arra törekszik, hogy minden csak lehetségest bevonjon a közölhetőség közegebe, hogy ezzel elnyerje a számunkra való létet. Ez a nyitottság másodszor ráhangolódott minden önmagát számomra valóban közlő lény szubsztanciájára, mint egy másikra, amely nem vagyok én magam, akivel szolidáris tudok lenni abban a végtelen akarásban, hogy önmagammá legyek. Az ember szeretetteli keresése ugyanis nem zárul le.

Mivel azonban tudatom mindig *szűkösség* marad, egyszer a léttel szemben, amely a közölhetőség hiányában nem számomra való lét, de mégis észrevétlenül hat rám, ittlétemre és világomra, továbbá pedig mások ittléte és egzisztenciája által, akik nem azonosak velem és nem úgy gondolkodnak mint én, de közlésükkel meghatározzák ittlétemet is, anélkül persze, hogy felismerhetném ezt, s kommunikációjuk engem is mélyebben vezetne el önmagamhoz, úgy *tudatom sohasem voltaképpen* igaz tudat; mivel sohasem az egész. Midngi váratlan behatás emlékeztet arra, hogy ne adjam föl a mozgást az igazra irányulván, avagy saját nem-igaz voltomat azáltal kell megtapasztalnom, hogy a dolgok keresztülhaladnak rajtam. Az igazság, mondja Hegel, a valósággal áll szövetségben a tudattal szemben. A nem-közöltek és talán nemis közölhetők határaként van ez a valóság a világban, mint az, amire hallgatunk anélkül, hogy értenénk, ami váratlanul ér bennünket, s ami csak mintegy megtörténik velünk. A kommunikáció határtalan akarása így sohasem azt jelenti, hogy másikjának egyszerűen aláveti magát, hanem megismerni, hallani akarja és számolni kíván vele, egészen addig, hogy felismerje önmaga megváltoztatásának szükségességét.

Ezért az Átfogó összességében való élet – mely átfogóban fellelem magamat – a merészség szükségessége: maga a megvilágítás is olyan helyzetben mutat föl engem, amelyben tudok merészelni, s nem mert vakmerően keresem a veszélyt, hanem mert így kell tennem. Csak egy önmagát vakságra ítélő élet kendőzheti el önmaga elől ezt a mindenkor ható merészséget, s maradhat meg a vélt biztonság és a kiállt, majd újból elfeledett félelem polaritásában. A merészség abban áll, hogy a lehetségest a legmagasabb szintig lássuk, hogy megpróbáljuk saját nyitottságunk kockázata révén életre hívni, felelősséget viselve azért, hogy milyen emberek iránt és hogyan érzünk bizalmat – s tudván: a kommunikáció valamennyi szinten csak inter pares lehetséges. A sikertelenséget és a csalódást bűnőmként kell magamra vállalnom, esetlegolyan kríziseket, ahol csak ezután bontakozik ki a kommunikáció, talán épp mert romlás, melynek értelmét nem foghatom föl.

## A sokréttű egzisztenciális igazság a kommunikáció radikális akarása számára

Ahol az Átfogó mindegyik alakjában jelenvaló marad, s a kommunikáció akarása igazán totális lehet, ott az egzisztencia a végső határ előtt áll, hogy ugyanis *sok igazság* van az egzisztenciális feltétlenség értelmében.

Az igazságok ilyen sokféleségének filozófiai elismerése akár jellegtelennek is tűnhet. Megfogalmazódhat az ellenvetés: Csak *egyetlen* igazság az igazság, s ha nem is Isten számára, akkor az ember számára; az ember nem vehetne részt feltétel nélkül semmiben, ha nem hinné azt, hogy saját igazsága az egyetlen igazság.

Ezzel szemben pedig azt lehet felhozni: minthogy az ember számára lehetetlen, hogy a transzcendenciát az idői ittlétben – hasonlóan a világ dolgaihoz – megismerhető tárgyként bírja, ezért az abszolút és egyetlen Igazság valamennyi módja a világban valójában csak történelmi lehet: az egzisztencia számára föltétlen, s épp ezért nem általánosan érvényes. Mindazonáltal az ember számára nem lehetetlen, hanem csak pszichológiailag végtelenül nehéz, hogy egész lényének latba vetésével juttassa érvényre saját igazságát a másik ember igazságának egyidejű elismerésével – amely az ő számára valójában nem igazság –, továbbá minden általánosan érvényes igazság relativitását és partikularitását vallva, ezért nem szabad kitérnie az őszinteség legnagyobb követelménye elől, hogy a látszólag egybefoghatatlanokat mégis egyesítse. Az ember eszméjét nem vethetjük elég magosra akkor, ha el akarjuk kerülni azt az éppenséggel lehetetlen fölfogást, amely elvitatná idői ittlétének végességét. Az empirikusan valószínűtlen – vagyis az átalagosan megfigyelhető emberi alkat fákcitítása miatt valószínűtlen – nem érvényes a mindenre kész kommunikáció eszméjének fényében, amely az emberi lény eredetében lehetséges: az empirikus valósággal szemben végtelen feladattá válik, melynek határa a megvalósulás során nem érzékelhető.

Ha pedig egzisztenciálisan elismerjük az igazságok sokféleségét, akkor a kommunikáció legvégtetesebb megszakadása kísért. Ám a kommunikáció totális akarása, ha már egyszer ráeszmélt saját útjára, nem áldozhatja föl magát. Bizalommal van önmaga és világbeli lehetőségei iránt, s bár újra és újra csalódás érheti, ez a kételkedés mégsem alapját, hanem konkrét megvalósulását illeti. Még a másik igazságában is bízik, amely ugyan nem sajátja, igazságként azonban tartalmaznia kell a kommunikáció lehetőségének valamely módját. Ezért nem roppanhat össze teljes mértékben a kudarc súlya alatt. Talán ott, ahol megvalósul, sajátja az olyan bizakodó megnyilatkozás, melyben eszmeként rajzolja fel útjának vízióját – kiterjedt valóság nélkül ugyan, de mégis lehetőségének kifejeződéseként, amely sohasem hagyja cserben:

A világosság és az igazság legnagyobb mértéke létrejöhet még a közzelmes ellenségességben is, amikor lényegükben eredendően különböző egzisztenciák az ittlét harcában tudatosan megragadják azt a sorsot, amely elől egyébként sincs menekvés. Magát a küzdelmet, lehetséges kommunikációjukból fakadóan, törvényeknek rendelik alá, s így immár nemrejtőzködő fenevadak, hanem inkább lovagi küzdelmet vívnak, vagyis bizonyos szabályok szerint harcolnak, melyek kölcsönösen előfeltételezik az egzisztenciát és nem tesznek eleve lehetetlenné egy későbbi kommunikációt. S ha ez elérhető



volna, akkor valóban sikerülhetne a valódi kommunikációhoz átfelőlő ugrás; olyan küzdelem lenne ez – immár így feltételekhez kötve –, amely többé nem az ittlét szűkszerűségeinek lefolyása, hanem akár egy játék, mégha sorsszerű, az életet veszélyeztető és talán megsemmisítő játék.

A kommunikáció határtalan akarását csak ily módon lehetne őszinte törekvésként fenntartani. Olyan emberség támadna így, amely nem lágyság, hanem a növekedés képessége a nyitottság által, amely minden valóságos szubsztancia érintettsége, s annak a határnak az egyetlen tudata, ahol a tett valóságának nem dogmatikusan merev, hanem valódi transzcendencia mutatkozik.

Az ember csak így valósíthatja meg igazi erőit. A feltétlenség őbenne munkáló hatalmának – amely bizonyosságot tett a küzdelem és a kérdezés valamennyi lehetőségében – immár nem lenne szüksége a szuggesszióra, a gyűlöletre, a kegyetlenkedés ittasultságára, hogy aktív legyen, a nagy szavak és megemésztetlen dogmák mámorára, hogy higgyen magában, s valójában így válna először szigorúvá, keményvé és józanná. Csak ily módon maradnak el az önáltatások anélkül, hogy élethzságainak felszámolásával az ember önmagát semmisítené meg. A mélységből csakis így tárulna fel leplezetlenül az eredeti alap.

Ezzel szemben az az állítás, hogy volna egyetlen, minden ember számára általánosan érvényes igazság – az abban élő emberek és történelmük immár múltba fordult nagyszerűsége ellenére –, egyidejűleg az *őszinteség hiányát* vonná magával.

Ez a legkülönbélebb összefüggésekben mutatkozik meg. Attól függetlenül, vajon ezt az egy igazságot a belátható általános érvényűség alakjában valamennyi igazság formájaként az ész művének tekintik-e, vagy ellenkezőleg, észfőlötti vagy ésszel ellentétes hittartalomnak tartják – ezelőtt az erőszakos igazság előtt mindennek meg kell hajolnia, s ráadásul anélkül, hogy maga is ott lehetne. Annak a helytelen előfeltevéské, hogy az emberek számára hozzáférhető igazság lényegében egyetlen formával rendelkezik, s továbbá az Átfogó sokféleségének ehhez kapcsolódó átfordítása miatt, a határokon mindig megmarad az igazság saját hitével összhangban nem lévők meg-nem-értettsége, s így hirtelen a mindenfajta kommunikációt megtörő fanatizmus jelentkezik. A beszéd, közlés, befogadás, mutató és megokolás látszólag szabad közegében titkon dönt az ittlétösszefüggésben külsődlegesen pillanatnyilag uralkodó hatalom brutális erőszaka.

A sok igazságot valló *tanítás* azonban ugyanilyen hatást eredményezne: az őszinteség hiányát, ha valamely lehetséges igazlét határtalan kommunikációs akaratának alapállása helyett inkább az igazság sajnálatos sokaságát hirdelve lépne föl. A sokféle igazságok abban a pillanatban hitelüket veszítik, mihelyt kívülről tekintve ilyen sokféleségként álláspontokban rögzíthetőkké válnak: hiszen minden egyes álláspontot az azt éppen elgondoló is felöltheti magára. Továbbá akkor is valótlannak lesznek, ha egymással szemben közbölcsek és csak egymás mellett állnak. Ami nem lehet és nem akar ugyanaz lenni, az mégis kapcsolatba kerül a Transzcendencia ra vonatkozván, amely Egy, és amely – ha isteneink különbölcsek is – minden közeli istenen át azt a távoli Istent érzi, aki tőle azt kívánja meg, hogy ne adja át magát a közönyös és csak az ittléti térért folyó ellenségeség és küzdelem szórtságának. Szofisztikája ez egy kényelmes toleranciának, amely igényt formál az érvényességre, semmi módon sem hagyja

kikezdeni önmagát. Ezzel szemben a tolerancia igazsága az, amely odafigyel és ad, bekapcsolódik az erőszakot korlátozó kommunikáció végnélküli folyamatába, melyben az ember saját gyökeréből éri el a számára lehetséges magasságot. A legmagasabbat csak önmagunk elsajátító átformálásával érhetjük el, mindannak beható ismerete révén – legyen szó mégoly elvetendő dologról –, amivel a világban találkozni lehet.

Ha az időben kívánnánk a beteljesedést és a megoldást, vagy akár csak a megoldás képét, úgy valójában meghaladnánk azt a feladatot, amely a mindenkor csak kommunikációban önmagává váló embertől elvárható. Arra van szükség, hogy a tulajdonképeni emberré válás lehetőségeit ne zárjuk le túlságosan korán.

Horizontunk nem zárul le tartalmilag feltöltött képzetekkel. A számunkra filozófiailag végső nem más, mint alapállásunk formái, valamely csak formaként elgondolt cél adatai, azok az igazságok, melyek csak kezdeményeinkben tapasztalhatók meg, s mindez nem idegen lehetőségeket, hanem megnyilatkozni kezdő (még ha mindig ismét eltűnődni látszó) lehetőségeket jelez.

### Transzcendencia: kommunikáció mint az idői ittlét megjelenése

A kommunikáció befejezetlensége és kudarcának súlya olyan mélységeket tár föl, amelyet a *Transzcendencián* kívül semmi más nem képes kitölteni:

Ha Isten örökkévaló, akkor igazságként az ember számára keletkező igazság, mégpedig kommunikációként keletkező igazság. Ha leválaszjuk a kommunikációról, akkor fennálló igazságként nyomban valamiről való tudássá torzul, ahelyett, hogy önmagává lenne, kész megelégedettségé lesz az idői ittlétben nyugtalanító igény helyett.

A transzcendencia előtt azonban eltűnik a kommunikációnak – mint az igazság idői ittléti megjelenésének – a befejezettsége. Kommunikációnkat, mondhatni, az a valami élteti, ami *metafizikailag* játszódnak gondolatokban ad hírt magáról: ugyanis olyan eszmékben, amelyek az idői kommunikáció szükségességének időelőtti eredetéből, avagy kommunikáción túli végső beteljesedésből fakadnak; ezek a gondolatok szertefoszlásukban nem képesek tudhatóan világossá tenni, pillanatok erejéig azonban képesek érinteni azt, ami a valódi kommunikációban valóságos hatalomként ellenállhatatlan készletés:

*Eredendően* volt az Egy, az Igazság, ahogyan az számunkra megközelíthetetlen. Ámde ez az elvesztett Egy olyan, mintha a sokféleség kuszasága az egygyűtközésben juthatna nyugvópontra, mintha az elfelejtett igazságok sohasem lennének már ismét egészen elérhetőek.

Avagy az igazság a jövőben rejlik: az idői ittlétben ugyan megmarad a határtudat; ami nem közölhető az olyan, mintha nem is lenne, mivel egyetlen tudat és tudás számára sincs jelen; de épp a közlésben lépi át ezt a határt a készletés, nem mondjuk vissza a tompaságba, hanem előre a korlátok nélküli feltárulkozáshoz, hogy megmutatkozzon ami tulajdonképpen van, belépve ugyanis a közölhetőségbe; aztán ez a készletés mégiscsak továbbhalad minden egzisztenciálisan mégoly fényes világosságon, mivel mindig marad benne bizonyos kielégületlenség. Azok a nagy pillanatok, amikor a kommunikáció látszólag maradéktalan egybecsengése jön létre az Átfogó, a tudható és

a transzcendencia valamennyi módjának átható jelenében, vagy az időben megtévesztőnek, vagy a készletet olyan csférainak bizonyulnak, amelyek feltárulkozásuk felé, vagyis az idő folytonossága felé hatnak. Mintha csak egy olyan lehetséges, beteljesedett kommunikáció anticipációi volnának, amely egyidejűleg jelentene beteljesedett igazságot és a lelkek és a mindenség időtlen egységét. Ha mármost egy célját elérő kommunikáció valótlanágát gondoljuk el, akkor ez azt jelenti, hogy a kommunikációt olyan transzcendens beteljesedésben szüntetjük meg, ahol immár semmiféle közlésre sincs szükség. Megválaszolhatatlan marad az a kérdés, vajon az ész és az egzisztencia határtalan kommunikációakarássában tulajdonképpen már nem ebből a bennünket irányító kommunikáció nélküli létből élünk-e. A kérdés vagy számunkra üresként megjelenőre kérdez, vagy olyan kétségtelen bizonyossággal, amelynek nincs szüksége közölhetőségre, és mely – tévesen szólva – csak felszámolná azt, vagyis a hozzá vezető feltétlen kommunikáció készségének megvalósulását megbénítaná a tökéletes kommunikáció látszat-tudása.

Ha pedig a transzcendenciában minden *kommunikációt* az idői ittlét hiányaként *megszüntetve* kell elgondolnunk, akkor ezzel voltaképpen minden *elgondolhatóságot* is:

Ha erre a régi tételre gondolok: Isten az igazság, akkor ez az igazság – minden igazsághoz mint valamely összhang módjaihoz hasonlítva – híján volna minden egybesítésnek, hiszen ő megosztatlanul és mindenfajta ellentétesség nélkül azonos volna önmagával. Valójában üres gondolat ez, számomra csak egzisztenciálisan történelmileg tehető tartalmassá. Ott, ahová nem hatolhatok be, immár nem lehet szó arról, hogy az igazság megőrizné valamely számomra még *elgondolható* értelmét. Az igazság bármely elgondolásának kudarcra belezuhant saját mélységébe, nem tarthat ott azonban egyetlen gondolatot sem.

A transzcendenciában lévő igazság létének nyugalma – nem az Átfogó módjainak elvetésében, hanem világaik átlépésében – az a határ, ahol pillanatok erejéig felvillanhat az, ami feszültség nélkül minden; ám ez a világban elenyészőben van, jóllehet hatása az ember lényegére döntő és közölhetetlen, mivel a közlés az Átfogó módjaiba vonja, amelyekben mindig szem elől tűnnék. Megtapasztalása abszolút történelmi, az időben minden időn túli. Belőle, nem pedig róla lehetséges beszélni. A gondolkodás és a kommunikáció végső instanciája a csönd.

## Negyedik előadás Az ésszerű gondolkodás elsőbbsége és határai

### A gondolkodás elsőbbségének kérdése

Az Átfogó, amely mi vagyunk, módjai ezek voltak: ittlét, általános tudat, szellem; s mint maga a lét: világ és transzcendencia; talajuk az egzisztencia volt, összefogó kötelekük pedig az ész. Ittlétként, amennyiben empirikus tárgyként önmagunk számára kutathatók vagyunk, mi magunk is világ vagyunk; tehát itt elválk az Átfogó arra, amely mi vagyunk, s arra amely maga a lét, amennyiben ugyanis világi létként jelenik meg.

Ha az Átfogó valamelyik módjának elsőbbségére kérdezőnk, akkor kiderül, hogy az Átfogót szintekben gondoltuk el, mégpedig úgy, hogy a korábbi szint a későbbi nélkül *szubsztanciátlan*, a későbbi pedig a korábbi nélkül *nem valóságos*. Bár a transzcendenciának *létbeli elsőbbsége* van, mégis elrejtőzik. Az átfogó többi módja közül egyik sem állíthatja abszolút létbeli elsőbbségét, mindegyik mód elengedhetetlen az egészben – amely nem a módok összessége, hanem egymásra vonatkoztatott létmódok tagolásaként épül föl –, és a transzcendencia megfejtésének leírásához tartozik.

Közöttük azonban *rangsor* van, és pedig mondjuk úgy, hogy az egzisztencia a póre ittlét és a szellem, a szellem pedig az általános tudat előtt van. Ha e rangbeli elrendezés jelentését azzal fejeznénk ki, hogy konfliktus esetén a magasabb rangúnak kellene érvényesülnie, akkor ez a kifejezés nem találó. Konfliktusok ugyanis csak azonos szinten vannak. Hogy konfliktusba kerülhessen, a magasabb szint értelmének megjelenvén az alsóbb szint formájába kell hatolnia, ahol másik alakra találhat, amely a magasabb szint áttelekítő hatása nélkül pusztán csak önmaga lehetne. Az ittlétbeli harcban több történik, mint csak ilyen ittlétbeli harc, a szellemi konfliktusokban úgyszintén; az egzisztenciális kommunikációban a történés a tekintetet rányitja a transzcendenciára. Az Átfogó módjainak rangszerinti elrendeződésére kérdezve, létre vonatkozó kérdést teszünk föl, nem pedig a létmódok vagy lehetséges küzdelmeik összehasonlító értékelését firtató kérdést, amelyek mindenkor csak az Átfogó valamely módjának síkján lehetségesek.

Egészen más értelme van, ha a *gondolkodás elsőbbségéről* beszélünk. Formális elsőbbség ez, nem valamely lét- vagy értékrend elsőbbsége. A gondolkodás elsőbbsége azt jelenti, hogy az Átfogó egyetlen módja sem válik számunkra jelenvalóvá – vagy akként, amely mi vagyunk, nem lesz hatékonyá – anélkül, hogy tartalmai a gondolkodás közegében ne válnának alakká.

Míg minden létmódjában az Átfogó több mint pusztá gondolkodás, addig a gondolkodás mégis formális elsőbbséggel rendelkezik, először is mert *mindenüvé behatol*, mert semmi sem kerülheti el érintését. Minden más anyaga, készletése, értelme és célja, tartalma és beteljesedése a gondolkodásnak. Még ha az Átfogó valamennyi módjának valósága megelőzi is a gondolkodást, hiszen ez maga függ tőlük, általuk lelkesül át, tőlük kapja tárgyait, úgy ezt az elsőbbséget mégiscsak a gondolkodás jeleníti meg



világosan és hozza a maga tágasságához és eredendőségéhez. A gondolkodás egyetemessége alól semmi sem vonhatja ki magát. Minden más számára csakis a gondolkodás teszi lehetővé, hogy számunkra való lehetőséggé váljék: eredete a gondolkodás révén így egészen megnyilatkozik és szert tesz a neki megfelelő hatásra. Semmi sincs, ami a gondolkodás nélkül megjelenhetne.

E megjelenítésen túl másodszor azért van elsőbbsége a gondolkodásnak, mert az egyedüli olyan közeg, amelyben a Átfogó módjai vonatkozásba kerülnek egymással. Az időben sehol sincs az Átfogónak egyetlen, igaz és végérvényesen helyes alakja: a gondolkodás válik azzá az ösztökvé, amely arra készíti őket, hogy irányt vegyenek egymásra; a gondolkodás az egészben való *mozgás közege*.

A gondolkodás egyetemessége nemcsak az emberi valóság *ténye*, hanem magáért való felszabadulásának *követelménye* is. Ám ez az egyetemesség *végzetként* jelenhet meg, mivel a gondolkodás formális elsőbbsége révén minden az elgondolt s elgondolható *puszta formájává* öresedhet, és az emberlét mindenfajta valóság egyetemes érintésnek üres játékvá torzulhat anélkül, hogy beláthatolna vagy tetszőleges maga lenne. A lehetőségek felszabadításának eredeti pozitivitása, ha formalizáljuk, negativitássá válik, amely a valóság minden komolyságát szertefosztatja. Ha pedig szembefordulnak a *gondolkodással*, úgy ez a küzdelem is csak a gondolkodás segítségével vívható meg. A gondolkodás fölszámolása mindig csak gondolkodás marad, ám erőszakos, leegyszerűsített, beszűkült és önmagát vakká tévő gondolkodás. A gondolkodás végzete emberlétünk sorsa, ugyanakkor a benne rejlő veszély az állandó kételkedés, hogy megtaláljuk a beteljesült utat, a csak gondolkodás által megváltott, önmagához eljutó és kibontakozásra eszmélt valósághoz.

A gondolkodás formális elsőbbsége semmivé foszlik a gondolkodás formalizálásában, de valóságos az ésszerű gondolkodás elsőbbségeként.

A gondolkodás egyetemessége mintha azonos volna az *általános tudat* Átfogójával. A gondolkodás formájának valóban itt van az eredete. De nemcsak azonos vele, hiszen az általános tudat az *önmagán való túlhaladásban* létezik. Hogy ez a transzcendálás megtörténik és radikálisan egyetemességre törekszik, az nem az általános tudatból ered, hanem az Átfogó amely mi vagyunk, módjainak összességéből. Ezek mindegyike a világosságra igyekszik, hiszen csak azáltal jut tulajdonképpen létezéshez: ebben az értelemben mindezek – *ész*:

*Világossá* akarnak válni; az Átfogó minden módjára vonatkozva *egésszé*; az *általános, törvény és rend* valamely értelmét a sajátjukká akarják tenni.

Ám ez csak lehetőség, mivel magát az ebben az értelemben nem-ésszerűt is megérinti az ész. Csak mint az ész által megérintett lesz számunkra való lét. A nem-ésszerűnek csakis az ésszel összefüggésben lehet számunkra való léte és értelme. Az ész az elengedhetetlen. Ilyenformán nem-tudásom is csak tudásom által van, s a beteljesült nem-tudásom csak a tudás maximuma révén. A gondolkodás egyetemessége, amennyiben nem formalizálják, hanem kötődő és beteljesedett, maga az ész.

Bár tehát az átfogó módjai világosságban, egészben, az általánosban, rendben és törvényben keresik beteljesedésüket, mégiscsak az ész az, amely erre az útra tereli őket, sőt, ezen túlra is, nem elégedvén meg egyetlen világossággal, egésszel vagy

renddel sem, hanem nyitottan még a lényegében véve nem világos, a tulajdonképpen töredékes és az ésszel ellentétis iránt is.

Az, ami logikailag fölfoghatóan, ellentmondásmentesen, egyértelműen az általános tudatban válik a tudat tárgyává, az a szó legszűkebb értelmében véve értelmes, ugyanis az *értelemszerű*. Az értelem szerinti alogikus az ész által oly módon válik érzékelhetővé, mint az ész határán túli másik, amely maga is ésszerű.

Minden alogikus csak *meghaladásában* válik megragadhatóvá. Olyan lények vagyunk, melyek nemcsak a világ dolgaira kérdeznek, hanem önmagukra és az egészre is. Ezért bár ittlétként, általános tudatként és szellemként vagyunk valóságosak, ebben a helyzetben mégis önmagunkon, ittlétünk minden meghatározott módján és minden konkrét gondolati tartalmon túlra irányulunk, s csak eközben találjuk meg önmagunkat és a transzcendenciát.

Már az Átfogó korábban megkísérelt pusztá logikai tárgyalásánál is gondolkodásunkkal egy nem tárgyasuló, s minden konkrét tárgyiaságon túlnyúlóra transzcendentálunk. Az Átfogó módjainak megvilágításakor ugyanazokat a szavakat és fogalmakat használtuk, amelyek eredetüket tekintve a világ konkrét dolgainak megjelölésére szolgálnak, most azonban a határig transzcendálva nem tulajdonképpeni értelmükben, hanem tárgyi segítségként kell vennünk őket, általuk fejezzük ki nyelvileg a nem tárgyi valóságot, ebben az esetben az Átfogót.

A kérdés mármost, mit *jelent* ez a transzcendáló gondolkodás? A belső cselekvésben rejlő hatást, a nem tárgyi valóság – amely nem úgy jelenik meg, mint ahogyan bármely dolog a világban – közölhetőségét szeretnénk vele elérni. Csak az általános tudatban válik érthetővé az eszme valamely tárgy vagy fogalom önjelentékeként, minden értelem számára meggyőzően, észlelhetőségekkel valamint mindenki által azonosan és általánosan átélhető tartalmi trivialitásával telítve. Ezzel szemben a megértés a transzcendálásban csak az Átfogó, amiről szó van, meg tapasztalásában felbukkanó valóság révén lehetséges.

Az általános tudat értelmét meghaladó gondolkodás olyan *formákban közölhető*, melyek végső soron értelemellenesek. Az ész segítségével pillantom meg az ellentmondásban és paradoxonban azt, ami csakis ilyen alakban fejeződik ki. Itt egyfajta ésszerű alogika keletkezik, igazi ész, amely az értelmi logika széttrésésével éri el célját.

Amit ilyenformán rámutató, s nem önmagára értett tárgyiaságban gondolunk el, azt *helytelenül közvetlen direktségben* érthetjük. A pusztá értelem lényegi hibája az a vélekedés, hogy valamit a gondolkodásba vonni azt jelenti, hogy az általános tudatban tesszük elgondolhatóvá. Ha ennek ellenére a transzcendálóan kimondott tartalmat mégis az általános tudat tárgyi direktségében vesszük, akkor elvetjük a jelentést. *Téves logika keletkezik itt, nem igaz ész értelemlogikai alakban.*

A közölhető kifejezés az értelemszerű alogikus segítségével logikailag világossá tehető, s ezzel együtt mindannak félreérthetősége is, ami állítólagosan megismert tárgyként meghaladja az általános tudat tartalmait. Előfordulhat, hogy ami az értelem (Verstand) számára értelemellenes (sinnwidrig), az valamely értelem (Sinn) szükségképpeni formája; az értelem számára pedig a látszólag egyértelmű, a benne elsőként megtalált jelentést teljességgel megmásíthatja.

Míg a gondolkodásnak az általános tudat érvényességeire korlátozva mintha *hatalma* lenne – egyfelől azért, hogy azonosan és egyetemesen elterjedt az értelmes lényekben, másfelől pedig hogy technikailag uralja a megismertet –, addig a transzcendáló gondolkodásnak mintha nem lenne *hatalma*. Mindenekelőtt az elgondolhatatlan elgondolásának formáiban erőtlén: mintha folyton megszüntetné önmagát. Az inadekvát tárgyiságban transzcendálva vélt tartalmak elgondolásának formájában erőtlén, ha aztán úgy véli, hogy ezeket így érvelően fölhasználhatja vagy technikailag megteheti. Így ebben a zavarodottságban ismeri meg az ilyen megfordítás romboló következményeit, hogy ugyanis a tehetetlent az általános tudat hatalmaként alkalmazná. De minden tehetetlensége ellenére is e gondolkodásnak célként ki nem tűzhető és technikailag nem irányítható hatalma van, amely az emberi lét legmélyén haghtalanul nyíltságot és változást kelt.

A transzcendáló, voltaképpen egyetemes gondolkodás – az a gondokodás, amelyről egyedül mondható, hogy semmi sincs számunkra, ha nem lépünk e gondolkodásba – logikai megvilágításának fölmerhetetlen területéről vett példákkal szeretnénk bemutatni a két jelzett irányban, miről is van szó: előbb az *ésszerű alogika*, másodsor pedig a *hamis logizálás* esetét véve.

## 1. Az ésszerű alogika

### A körköröség mint a valódi bölcelet szükségképpeni formája

Egy kanti gondolat földidézéséből indulunk ki. Kant minden tárgyiságról azt tartja, hogy a szubjektum mint általános tudat révén kategóriákkal formált anyag. A jelenségek e világában élünk, ezeket azonban semmiképpen sem ittlétük, hanem mindenkor formájuk szerint hozzuk létre. A magában való dolog, ez a pusztán határfogalom, az ittlét jelenségszerűségét fejezi ki, éppenséggel elrejtett. Az olyan kategóriák mármost, mint például az egység, sokféleség, szubsztancia, okság, stb., Kant szerint a gondolkodó tudat eredeti egységéből, a transzcendentális appercepció úgynevezett egységéből vezethetők le, amely minden számunkra megjelenő mindenkor a tárgy egységévé kapcsol össze. Ez az egység azonban, miként Kant rámutat, „amely apriori módon az összekapcsolás valamennyi fogalmát megelőzi, nem az egység kategóriája”. Kant tehát arra figyelmeztet bennünket, hogy kategóriákban gondolkodva – mivel másként szorinte nem is tudunk gondolkodni – valami nem e kategóriákban lévő ragadunk meg. Ezt kell követelményként föltennie, hiszen minden tárgyiság eredetét akarja megragadni, amely maga nem lehet tárgyas. Az egység kategóriájában valamilyen nem tárgyasat kell tárgyilag elgondolnom, amely a kategóriákat, tehát az egység kategóriáját is megalapozza. Formállogikailag vagy körről van szó: az egységet egységgel magyarázzuk; vagy ellentmondásról, hogy az egység valójában nem is egység.

Minden valóságos bölceletben ilyen köröket és ellentmondásokat találunk a kritikus pontokon, akár metafizikáról, akár transcendentálfilozófiáról vagy az egzisztencia megvilágításáról van szó. S mindenütt látjuk ügýkődni azokat a kritikusokat, akik dia-

dalmasan mutatják föl ezeket a hiányosságokat és úgy vélik, hogy a kritizált filozófiát ezáltal végérvényesen sikerült megcáfolniuk.

Ez a gondolkodási forma – a dolog természete miatt – szükségszerűként mutatható föl a bölcseletben is. Hogy ezt tegyük, mindenekelőtt arra vagyunk tekintettel, ahol a tisztán *formállogikai* megfontolásokkor a körkörösség és az ellentmondás e logikai hibái felbukkannak; s nem a szóváltoztatással és hasonló megoldásokkal könnyen korrigálható esetre, hanem csak azokra a hibákra gondolunk, amelyek logikailag a maguk sajátos adottságában elkerülhetetlennek tűnnek és föloldhatatlannak számítanak:

A híres ókori példák jól szemléltetik a problémát: a krétai Epimenidész azt állítja, hogy az összes krétai folyton hazudik; tehát az, amit Epimenidész a krétai mond, nem igaz; tehát a „Minden krétai hazudik.” mondat nem igaz, stb. – Vagy a szofista Prótagorasz és tanítványa, Euathlosz esete, aki Prótagorasznál tanult, de a honoráriumot csak akkor akarta megfizetni, ha már megnyerte első perét. Euathlosz azonban nem pereskedett, s Prótagorasz ezért beperelte a fizetségért. Euathlosz erre így érvel: ha megnyerem a pert, akkor nem kell fizetnem, mivel az ítélet elutasítja a keresetet; ha pedig elvesztem, akkor ugyancsak nem kell fizetnem, mert megállapodásunk kimondja, hogy csak abban az esetben kell fizetnem, ha megnyerem első peremet, stb. – Vagy a krokodil-következtetés: a krokodil elrabol egy gyermeket és így szól a gyermek anyjához: akkor adom őt vissza neked, ha igazat szólsz arról, vajon visszaadom-e vagy sem. Erre az anya így válaszolt: nem fogod visszaadni. Most mindenképpen vissza kell adnod: ha válaszom helyes volt, akkor megállapodásunk miatt, ha viszont nem volt igaz, akkor azért, mert az lenne igaz, hogy a gyermeket visszaadod. A krokodil azonban ezt válaszolta: semmiképpen sem adhatom vissza gyermekedet, mert ha válaszod téves, akkor a megállapodásunk miatt nem, ha pedig igaznak veszem, hogy a gyermeket visszaadom neked, akkor azért nem, mert válaszod ez esetben nem lenne igaz. Anélkül azonban, hogy a példákat részleteikben és aprólékosan elemezhetnénk, megállapíthatjuk, hogy a nehézség mindegyik esetben egy úgynevezett önvonatkoztatottságra vezethető vissza. A hazudós krétai azt mondja, ami mondottak tartalmával megszünteti a kijelentés igazságát, ezzel azonban ismét állítja azt, és így tovább a végtelenségig; Euathlosz perének tárgya és az anya kijelentésének tartalma egyben a föltétel és a föltételezett. Ám értelmesen csakis akkor gondolkodunk egyértelműen, ha gondolatunk tartalmában két vonatkoztatási pont van, tehát ha a feltételviszonyban megtalálható a feltétel és a feltételezett, a tárgyban a dolog és sajátosság, stb. kettőssége. A hiba nem az egyes következtetésekben, hanem kizárólag abban van, hogy egyetlen vonatkoztatási pontból indulunk ki; amennyiben ezt az egyet szétbontjuk kettővé, úgy szertefoszlik minden nehézség és ezzel elesik az alapja is ezeknek a görögök által kiöltött furcsaságoknak. A szemléletes példák könnyen azt a benyomást kelthetik, hogy a megoldás egyszerű lesz. Ámde nem is magukról e példákról van szó, hanem arról az általuk kifejezett elvről, hogy az egyértelmű elgondolhatóságnak számunkra határai vannak.

A bölcseletben – egyenesen eltérően a világ dolaginak megismerésétől – valami olyant gondolunk el, aminek ha el akarjuk érni, önmagán kívül semmit sem szabad tartalmazzon, mivel eredet: legyen szó akár magáról a létről, akár a kanti fizizológiában a tárgyiség feltételéről, akár az egzisztenciáról. Az, ami értelmünkkel megragadhatatlan, de épp létbizonyosságunk számára döntő, nem annyira megjelenik nekünk, mint



inkább gondolkodásunkban munkál. Az önvonatkoztatás formállogikái nehézségeinek kell itt jelentkezniük. Ha a filozófiai elgondolt tartalmat egy másik mellett tesszük vonatkoztatási ponttá, amire kijelentést téve elkerülhetetlenül sort is kerfünk, úgy ez az így és így értett kijelentés már nem ez a filozófiai tartalom. Az ilyen kijelentéseket ezért vissza kell vonnunk. Ha az értelem számára megközelíthetlent egyáltalán elgondoljuk, akkor ebben annak kell kifejezésre jutnia, hogy logikai képtelenség vagy megoldhatatlanság lép föl, amelyben a mondottak valamely meghatározott dolog vélt ismeretként ismét szertefoszlanak. Csakis így érhető el az, hogy a puszta értelem téves belátása ne fojtsa el a filozófiai gondolkodás lényegi értelmét.

Igazán csak ebből válik számunkra érthetővé az a két mozzanat, amit filozófiai stúdiumok alkalmával talán gyakran megtapasztalhattunk, de csak formálisan.

A bölcelet eredménye nem most már kijelenthető végérvényes belátás, hanem inkább olyan gondolkodási folyamat, melyben tudatunk egésze és az a mód is megváltozik, ahogyan a lét jelenvaló számunkra.

Minden olyan filozófia azonban, amelyet vélt körköröségeinek és ellentmondásainak megszüntetése révén a tudás egyértelmű közlésévé alakítanak át, mondhatni teljes-séggel ellaposodik, egészen üressé válik.

A filozófia kritikája ezért egyáltalán nem szüntetheti meg körköröségeit és ellentmondásait, hanem a figyelem középpontjába kell állítania és azt kell megnéznie, hogy *tartalommal teli* vagy *üres körkörösségről* van-e szó. Mivelhogy ez a körkörösség mint forma minden, mégoly rendezetlen filozófiában is ténylegesen visszatér.

Ha például a materilaista gondolkodó a külvilágot pszichológiai organizációnk, különösen az agy termékeinek értelmezi, akkor az agy is, a saját agy is a külvilág egy kis darabkája – ha helyi érzéstelenítéssel nyitják fel az ember koponyáját, tükrök segítségével még bele is láthat. Ilyenformán az agy is az agy terméke – s ez formáját tekintve ugyanaz a gondolkosásmód, amelyik az istenséget *causa sui*ként fogja föl.

Érdekes és izgalmas vizsgálódás, ha a bölcelet körkörösségét és egyéb logikai kellemetlenségeit követjük és mindig azt tapasztaljuk, hogy ami az értelem logikája szerint azonos formával rendelkezik, az egyszer abszurd balgaság, máskor meg a határ mély érintése.

A filozófiai gondolat azonban, ha *mezítelen* körkörösségre redukáljuk, immár nem bírja, mégha *csíra* formájában meg is őrzi, teljes megnyilatkozó képességét. A tárgyi tudás tartalmaként – ami a puszta értelem számára mindenkor lenni szeretne – *feloldódik* e mezítelenségben. Tárgyiasan beszélni – s mi emberek másként nem tudunk megnyilatkozni – a voltaképp tárgyiasítatlanról olyan formákban lehetséges, amelyek tárgyiasként önmagukat szünetetik meg.

### Az alogikusnak az egzisztencia megvilágításából vett példái

Kövessük most már az alogikus formát az *egzisztenciát megvilágító* bölcelet területén tovább. Az egzisztenciát megvilágítva az, amit mondunk, lényegét tekintve nem állapítható meg előlépő ittlétként, ezért nem különböztethető meg objektív vizsgálódás ré-

vén, olyan tehát, mintha nem is volna; nem verifikálható a világban fennálló valósággént.

Ha például azt mondom, hogy a lehetséges egzisztencia cselekvésben valódi, amely nemcsak hogy nem az általános, hanem éppen ellentmond neki – e cselekvés akarata a történetiség eredetéből származnék, ésszerűségben lépne föl, vagyis nem isteni parancs határozná meg kívülről –, akkor e kijelentés tartalma verifikálhatatlan:

Nem lehet itt objektív módon megkülönböztetni egymástól, hogy csak valamely *ittlét brutális akarása* áll itt fenn egy önkényes csakazértisban (ami még az ittlét negatív akarásában, az ittlét kétségbeesett tagadásában is megtörténhet), vagy hogy olyan *egzisztenciális akaratról* van szó, amely igazi szabadságban a beteljesedett, transzcendenciára irányuló történelmiség eredetéből táplálkozik, tehát minden ésszerűségre nyitott és mégis úgy lép föl, hogy önmagát nem látja át.

Mínthogy ez a két lehetőség pusztán ittlébeli megjelenséében az általános tudat számára hasonlóan látszik, ezért csakis az egzisztencia felől különböztethetők meg, amely képes bennük meglátni a teljes lényegi különbséget.

Objektív értelemben ugyanígy megkülönböztethetetlen az *egzisztenciának az a képessége, hogy egyedül legyen*, ami a hiteles kommunikáció eredete, illetve az *ittlét elszigetelődése*, amely csupán bizonyos feltételek mellett hajlandó az érintkezésre, de nem kíván tulajdonképpen kommunikációra lépni: Vajon képes vagyok-e arra, hogy egyedül megálljak a transzcendencia előtt anélkül, hogy határtalan magányomban ne váljak semmivé, hanem megőrizzem lehetőségeimet – épp ez dönt kommunikációm igazságáról. Az embernek tudnia kell egyedül lennie, hogy az eredetnél erőt és lehetőséget merítsen.

Ha ezzel szemben kerülöm a világi nehézségeket – hogy képességeim hiánya miatt kétkedően, ami valójában nem-akarásomat jelzi, félrehúzódom menedéket találok –, akkor olyképpen szigetelem el magam, hogy elveszítem a transzcendenciát, s póré ittlétként magam körül forgok affektusaimban és üres unalmamban.

Az egzisztencia megvilágításában szükségképpen kifejezés módok adódnak, amelyek paradoxonjukban az egzisztencia igazságát közvetett módon – ahogyan egyedül lehetséges – fejezik ki. Az imént tárgyaltak röviden ezt jelentik:

Csakis azáltal fogok a lét mélységéhez kötődni egyedüli általánosságában, csakis azáltal leszek egzisztenciálisan „történelmi”, hogy ittlétem meghatározott *szükségébe*, azt fölállalva, belépek.

Csupán akkor állok őszintén kommunikációban, ha határon és eredetben egyedül meg tudok állni a transzcendencia előtt.

Ennek felel meg az egzisztencia számtalan megvilágítása, amelyek végigvitelük le rövidítésében kristályosodnak ki:

*Valóban megvalósítóan* csak akkor cselekszem a lehetséges egzisztenciából, ha egyben *kudarccá*val is számolok.

Tulajdonképpen ésszerű csakis akkor vagyok, ha egész eszem ténylegesen és tudásom számára a *nem-észen* alapszik.

Csakis azáltal *hiszek*, hogy *kétkedem* abban, vajon hiszek-e.

## 2. Hamis logizálás

Az egzisztenciát megvilágító kijelentések megmászása (alkalmazott példák kimutatva)

Az ilyen kijelentések azonban egyúttal a *félreértés és megfordítás* forrásai is. Jelentésük szertefoszlana, ha például ittlétem szükségességét, az egyedüllétet és a kudarcot akar-nám, ha a nem-észt, s a kételkedést választanám.

A történetiség így csupán akkor igazi, ha ittlétem átvételében és ezzel átélésében éppen a legnagyobb tágasságra teszek szert a transzcendencia iránti nyitottságban. Hamis akkor – s úgy már nem önmaga, hanem pusztá ittlét –, ha gondolata arra szolgál, hogy a szükségességet mint szükségességet igenelje, s ahelyett, hogy a történelmiségben él-ne, inkább az erről alkotott állítólagos tudásban éppenséggel történelmietlenül az ittlét szükségességében él: önmagába süllyed így az ittlét, a terméketlen félelemben önmaga és saját értéke miatt.

Ha továbbá azt a kijelentést, hogy az egzisztencia csakis a *kommunikációban* való-ságos, rá figyelve, tudásom tartalmává teszem és egzisztenciám feltételévé a kommu-nikációt avatom, hiányáért a létet hibáztatva, akkor éppenséggel nem léphetek kommu-nikációba, mivel egy ilyen fordulattal saját feltétlen készségemet teszem tönkre, s a gondolattal abban az alakban visszaélek, hogy képtelenségemet az egyedüllétre kívánt, összekoldult, kicsikart látszat kommunikációval palástolom.

Hogy ésszerűségem egészében ésszerűtlen alapon állok, nem azt jelenti, hogy eg-zisztenciát megvalósító bölcsélet révén egyetemesen érvényes jogot formálhatnék arra, hogy tagadjam az észt. Az ésszerűtlen vagy észellenes önmagából nem támaszthat bi-zonyítóan igényeket, hiszen éppen ezzel az ésszerűség területére lépne. Sem a pusztá empirikus realitás pozitivitásának, sem az egzisztenciális alapnak nincs joga az észen kívül. A bizonyítás bármely kiindulópontja az ésszerűség körében mozog. Az éssze-rűtlen igazsága nem lehetséges a határáig vitt ész nélkül.

Ilyenformán az egzisztencia-filozófia fogalmisága az a közeg, amely révén az eg-zisztencia nem megvilágosodik, hanem zavarosabbá válik. E fogalmak minden közvet-len használata a kijelentés tartalmaként – ahelyett, hogy már ténylegesen felhívásuk alatt élne – már ezen az úton halad:

A könyörtelen kegyetlenség végletes foka lehet mondjuk az, ha a másiktól olyan helyzetben követelünk szabadságot, amelyben ő semmiképpen sem menthető meg szo-rongatottságától közvetlen akarati követeléssel, hanem csak lassan beérő belátás révén, amely állhatatosan követelő szeretetből fakad. Olyan ez, mint amikor a szeretet meg-bénul és az elvont követelés, racionalizált egzisztencia-fogalmakban kifejezve, halált okozóan marad fenn (talán olyan lehet ez, ahogyan egy pap jár el, aki egyházának ke-gyelmi eszközeit azért tudja készen, hogy végső helyzetekben még segítséget nyújt-son). Egzisztenciálisan éppígy romboló hatású az a kudarc, amikor a szeretet meglá-gyul és beéri azzal, hogy a másikat – őt és önmagát is félrevezetendő – pusztá ittlété-ben igazolja, és visszaretten attól, hogy a kétségbeesés helyzeteiben vállalja a fellépés

veszélyét. Ezt a kitérő magatartást ugyancsak segíti a visszaélés az egzisztenciát megvilágító fogalommal, amely itt az egzisztenciát nélkülöző ittlét igazolására szolgál és csak a szorongáshoz és érzelemhez tapadó pusztá ittlétébe süllyedést segíti elő, ha az az őszinte szeretet már nem hatékony, amely csak a kemény s ugyanakkor mondhatni fagyos, áttekinthető és útbaigazító, minden megvetéstől és gonoszságtól távoli világosságban válik ismét egészen elevenné.

Ilymódon a filozófáló egzisztencia-megvilágítás fogalmai olyan eszközzé válhatnak, amely az egzisztenciálist félrevezető vélelmek szellemében minden eddiginél inkább elveszelyti. Hiszen ezeket a fogalmakat elvontan használják – ilymódon arról beszélnek, amit (ha nem valóban járom az útját) ezzel a beszéddel csak eltávolítottok. Helyesen beszélnek, de ezáltal mégis teljesen hamis vagyok. Elvont értelemben talán találozom mondom ki azt, ami lényeges, de úgy, hogy in concreto nemcsak nem sikerül eltalálnom, hanem ráadásul még szét is zúzom azt. Az elvontan alkalmazottak semmit sem mondanak egy konkrét szituációban.

Hiszen az egzisztenciát megvilágító gondolkodás igazsága sohasem a társadalomban van, hanem abban rejlik, ami a gondolkodás révén lejátszódik bennem: vagy a lehetőségesség szenvedélyében, amely előkészít és emlékezik, vagy a valóságos kommunikációban, ahol az, amit kimondunk, egzisztenciálisan igazként – megtervezetlenül a szeretet abszolút tudatából – mindenkor egyszeri módon jön létre. Minden olyan esetben visszaélésre kerül sor, amikor a filozófiában elgondolt tudati tartalomként kezelik, alkalmazzák, érvelően felhasználják azért, hogy valamihez elérkezzenek, ahelyett, hogy általa önmagáért véve és a reális kommunikációban valamit létrehozzanak, ami maga az ember és nem pusztán csak valami általa élt dolog. Ez a gondolkodás vagy igaz, és akkor elválaszthatatlan a gondolkodó lététől, vagy tartalomként olyan, mint a többi tudati tartalom, s ekkor hamis. Az egzisztencia-megvilágítás fogalmai olyanok, hogy bennük nem vélhetek anélkül, hogy ne lennék magukban ezekben a fogalmakban; ezzel szemben a tudományos tartalomként még akkor is tudhatom, ha magam teljesen más kategóriákban élek: mivelhogy a tudományos ismeretben nem arról van szó, ami én vagyok.

### Általános formalizálás

Általánosan fogalmazva tehát az egzisztencia-megvilágító kijelentések igazsága minden olyan esetben hamissá válna, ha ismeretté tennék tartalmát, avagy célszerűen tervező akarati tartalmat származtatnának belőlük. Ekkor az ilyen kijelentések *ésszerű alogikájából téves logizálás lesz*. Ezeknek a kijelentéseknek a tartalma a végérvényesség konkrét egyértelműségére, mondhatni ittlétre tesz szert. E félreértés következtében aztán egzisztencia-megvilágító fogalmakat alkalmazunk, hogy másokat és önmagunkat, magatartásukat és magatartásunkat ezek alá szubszumáljuk, az egzisztencia megvilágítását ilymódon pszichológiaként alkalmazzuk. A filozófiai nyelv – amely érzékelhetővé teszi, mi az egzisztencia – az egzisztencia valótlan-sága, megmásítása és felszámolása nélkül éppúgy nem tudhat róla és nem közelítheti meg, mint ahogyan erre az ittléttel összefüggésben a tudat általában sem képes.

Az egzisztencia megvilágítása, metafizika és a világban való transzcendáló filozófiai tájékozódás számára – egyáltalán a bölcelet valamennyi területére – általánosan érvényes a tétel: ami filozófiailag bemutat, apellál, igazol, érzékeltet, megjelenít, az – ha az értelem puszta formájában tudati tartalomként kezelik – épp azt a tartalmat fogja elveszíteni, amit a bölcelet kifejezni vélt; s egyidejűleg szemfényvesztéssé válik, ha bármely értelem által vélten tudott tanítást érvényesként rögzít.

A beszédben mindig van valami átforduló, úgyhogy a létalapot inkább azáltal érem el, hogy a megragadásban nem nevezem meg. De ez ismét csakis akkor lehetséges, ha nem szándékosan kerülöm ki – ez mesterkélt, csak retorikai és irodalmi technika –, hanem olyanként tapasztalom meg, amit éppenséggel nem akartam.

Arról, amiből vagyok és amiből élek, csupán akkor beszélhetek, ha a mondottakban kerülöm a fogalmiságot és épp ezáltal juttatom közvetett módon kifejezésre.

### Pillantás az irracionális hamis racionalizálására

Az imént megkísérelt logikai magyarázat révén értjük meg az emberi szellem egyik végzetes jelenségét, amely mindig hat ugyan, de az utóbbi évszázadban egyre szélesebb körben terjedt el: ugyanis azt a mozgalmat, amelyet az *irracionális racionalizálás*ának nevezhetnénk. Az állítólag mindentudó felvilágosodás kereste az értelemnek éppenséggel idegenhez az értelmi tudás formáját, hogy a kívántakat technikailag előállítsa. Az irracionális értékek iránti rajongásból a kívánt élmények szándékos előidézése révén azonban nem a világ tényleges racionalitását fokozták, hanem a valódi racionalitás meghamisításával valójában a nem-racionális további rombolását idézték elő.

Az emberi cselekvés lényeges kérdése, mit akarhat eltervezett célként és mit nem; vagy mit kívánhat meg és mi az, ami a kívánság nyomán szertefoszlik; vagy mi érthető ténylegesen el tervezéssel és mi válik épp azáltal lehetetlenné, hogy céljá teszi.

Ha az ember – mondjuk – azt avatná céljává, hogy önálló és sajátos alkatú személyiség legyen, akkor mesterkélt képződménnyé válna rikító álarcban, egészen gyökeréig valóságosság nélkül, tehát épphogy nem lenne személyiség, hanem féltve gondozott figura. Az ember csakis akkor válik személyiséggé, ha törődik a dolgokkal, tevékenysége és cselekvése révén létrehoz valamit a világban.

Miként a személyiség esetében, ugyanúgy vagyunk minden szubsztanciális tartalommal. Belőlük akarhat az ember, őket közvetett módon felébresztheti, ittlétét állandóan mértéküknek megfelelően formálhatja, de őket magukat nem akarhatja. Ha a mítosz leköszönt, akarat immár nem állíthatja elő; ez csakis pótképződményeket hozhat létre. Legyen bár az az emberek véleménye, hogy szükség van egy új vallásra, ettől még nem alkothatják meg, s minden ilyen kísérlet erőtlen és hitel nélküli eredményhez vezet. Ha nincs bennem szeretet, akkor nem tudom magamat szeretetre kényszeríteni, a dolgok semmiféle elrendezése vagy megtervezése révén sem. Ha nincs bennem hit, úgy kilátástalan, hogy hinni akarjak: ezáltal csak őszintétlenséget és zavarodottságot okozhatnak magamban és világomban.

Az ilyen felemás próbálkozások eredménye végül mindenütt csak magának az értelemnek a tanácstalansága lehet, amely elszigetelődött, azt vélve, hogy mindent tudhat és tetszés szerint előállíthat.

## Összefoglalás: A gondolkodás elsőbbségének igazolása

Az „elsőbbség” kifejezés két félreértése: üres logika és abszolút tudás

Példáinkkal azt szeretnénk volna megmutatni, milyen értelemben beszélhetünk a *gondolkodás elsőbbségéről*.

A gondolkodás és a tudás lényegét rendszerint túlságosan szűken értelmezik, amikor azt a mechanikusan gondolkodó, megkülönböztetésre, meghatározásra és elrendezésre korlátozódó értelemként fogják fel.

Ezért a felemás, szűkös és önmagát formalizáló gondolkodás révén keletkezett tapasztalat valójában a gondolkodás előidézte zavarodottság alapja, s ebből adódik az a hajlam, hogy elvesse a gondolkodást mint az élet zavaró tényezőjét.

De ha a gondolkodást széles értelemben bármely tárgyi, például az objektivált dialektikus gondolkodás értelmében veszem, a gondolati tapasztalat még ez esetben is érvényes: amit tudok, az tudati tartalomként már ténylegesen realizáltan mutatkozik meg számomra, mivel lehetőséggé változik és immár ki van téve a megkérdőjelezhetőségnek. Ezért úgy tűnik, hogy nem feltétlenül képzelhető el, hogy legyenek és ezt *egyidejűleg tudjam* is. Ezért tolu fel az a kérdés, vajon alapunkhoz hűségesek maradhatunk-e akkor, ha határtalan horizontban tudunk.

Valójában ehhez az alaphoz hűségesek és a léthez kötöttek csakis azáltal maradunk, hogy a tudható legvégletesebbjéhez is bátorságot veszünk, mivel az alap csak így bontakozik ki, a lét csak így tárulkozik föl, de hűségesek is csak akkor maradunk hozzá, ha nem hagyatkozunk a nyelv és a külsődlegesen elgondolható formájára és nem engedjük meg magunknak a tárgyszerűtlen és tartalmatlan gondolkodást. Ez a maga részéről a gondolkodás állandó kötődését és ellenőrzését kívánja meg: csakis akkor maradunk igazak, ha tisztában vagyunk a tudás módjaival és ezek határaival. Hiszen bármi legyen is közölhető – a közölhetőség valamely módján kívül nincs igazság –, az az Átfogó különböző módjainak és ezek egymásra vonatkoztatottságának sokrétű szintjeihez tartozik és értelme mindenkor saját szférájában, nem pedig azon kívül található.

*Hogy vajon miként tudom tudásomat* – ez ezért kezdettől fogva a bölcsélet egyik lényegi kérdése. Ez az ész öntudata.

Hogy a végesen tudotról leoldódunk e tudás tudása révén, ez tulajdonképp közeli-vé hozza a meghatározottan tudotta, s egyidejűleg megszabadítja az egzisztenciát a pusztán tudottól, amelyben az egzisztencia létként mindenkor azzal fenyeget, hogy elveszíti önmagát. Kizárólag a *tudásról* való *tudásnak* ez az átható ereje képes arra, hogy a mindenkor jelenlévő léttudatot tévedés nélkül megnyissa a mindig jelenlévő transzcendenciára.

A tudás tudása Arisztotelésztől Kant transzcendentális gondolkodásáig azonban később két tipikus tévedésbe esik:

Először is egy tartalmatlan és visszatetszést keltő *logikai ürességgé* válik, mivel nincs kapcsolata a léttel, amikor valamire, a következtetési formákra, jelek közötti viszonyokra, illetve tetszőleges, s nemcsak formális, hanem üres műveletekre vonatkozó új tudás végtelenségébe keveredik. Ekkor már nem magának a léttudatnak a minden különös tudást átható tudása ez, hanem filozófiailag közömbös tudás lehetséges kifejezésformákról, szellemi képződményekről, nyelvi megoldásokról, matematikailag megragadható formalizmusról. A tudás tulajdonképpeni tudása – bár ennek is ezeket az utakat kell járnia ahhoz, hogy elsajátíthassa az ilyen materiákat – nem valamiről való tudás, hanem a valamiről való tudás módjainak tudása. Ez az átható tudás immár nem a valamire vonatkozó tényszerű tudástól való eloldottságban jelenvaló, mivel így maga, kiüresedvén, csak egy különös valami új tudásává vált.

Ez az eloldódás, másodszor, a félreértés ezzel ellentétes módján történik az idealizmus „*abszolút tudásában*”. Ez a félreértés változtatta át a léttudatot – amely azáltal világosodik meg, hogy az össz tudás áthatja az Átfogó valamennyi módját – olyan elvárássá, amely valamennyi tartalom ténylegesen különös tudását önmagát magáért valóan elszigetelve hozza létre; ennek önállóan és leválón kellene magát megalkotnia, miként a matematika, mintha maga képes volna megteremteni tárgyát. E tudásként továbbá önmagában a rendszer beteljesedésévé zárult, amelyben minden tulajdonképpeni, maga az istenség is tudatosodott.

Ez a két félreértés csak felidézi azt a szubsztanciát, melynek félreértése miatt egyáltalán lehetségessé váltak. Olyan forrás ez, ahonnan minden tudás öntudattá lelkesül át. Vagy akár rugóként is felfoghatnánk, mely lökést ad a tudásnak, hogy a tudó valóságában a tudás mint tudás módjai révén több legyen, mint a valamiről való pusztán tudás. Ezt csak gondolkodva lehet megtenni, nem pedig akár egyszer ismét egyszeriként megismerni. A gondolat emlékezik rá és efelé terel.

Az egyetemes és határtalan gondolkodás követelménye helyett, amely mint ilyen ürességbe és végtelenségbe vezet, az a követelmény érvényesül, hogy a valóságból, magából a létből gondolkodva visszadolgozzuk magunkat a léthez. Nem elegendő azt mondani: légy ésszerű, hanem: légy ésszerű az egzisztenciából, de még inkább: az Átfogó valamennyi módjából táplálkozva.

Ez azonban szintén nem érhető el céltudatos akarással, hanem csak benső cselekvésben – valóságos bölcséletben bukkanhat föl:

Ha a bölcséletben elérjük azt a pontot, ahol minden megszűnik, s az önlét, a semmi vagy az istenség előtt látja magát, akkor e mozgása során gondolatisághoz érkezik el, hogy az üresség miatt ne süllyedjen a voltaképpeni talajtalanúságba, hanem megőrizze a gondolkodó nyitottságát a lét megjelenése iránt, amit mindenki csak akkor érzékelhet, ha készséggel elébe megy és mondhatni azonnal odaajándékozza magát neki.

Itt, a legvégső határnál azonban az értelem affelé hajlik – mint a meghatározott szemlélés, az érthetőség és a céltudatos törekvés akarása –, hogy semmi neki üressé váló pontjába a transzcendensen betöltött történelmiség helyett a véges tudásban megragadható világ parikuláris ittlétvalóságát helyezze, vagyis ahelyett, hogy az egzisten-

cia filozófáló mozgásában tulajdonképpeni létét elősegítve ébredjen rá a transzcendencia, inkább pszichológizál, szociológizál és naturalizál.

Hogy védekezzünk a világban megismert és kutatható ittlét szükségseinek ilyen abszolútizálásai ellen és szabadok maradjunk a transzcendencia iránt, hogy megőrizzük önmagunkat az üres ésszel és a nem megértő beszéd végnélküli formalizálásával szemben, a gondolkodás elsőbbségét a tudás határtalan és mindenkor meghatározott tudásának világosságában kell kiharcolnunk, mindenkor megvalósítva az észet, hogy ráébredhessünk magára az észet meghaladó létre.



## Ötödik előadás A jelenkori bölcselet lehetőségei

**A Kierkegaard és Nietzsche nyomán kialakult filozófiai helyzet.  
– A feladat: tekintettel a kivételre nem kivételként filozófálni.**

Az első előadásban áttekintettük azt a helyzetet, amit Kierkegaard és Nietzsche e kor valóságában a bölcselet számára teremtett. A gondolkodás lehetőségének és szükségességének új szituációját hozták létre történelmileg egyedüli módon, úgy, hogy ez más történeti tényekkel vont analógiával nem is értelmezhető. Ennek ellenére, úgy tűnik, az emberek időről időre önkéntelenül meg akarnak szabadulni tőlük. Minthogy valójában azonban sohasem értették meg őket igazán és tulajdonképpen valójukban és gondolkodásukban sohasem érzékelték őket, vissza-visszatérnek, erőteljesebben és meghatározóbban mint valaha. Hatásuk fél évszázadon át kétértelmű volt, éppoly nagyszerűen ébresztő, mint amilyen radikálisan romboló.

Filozófiaiilag védekeznünk kellett félreértésük ellen, gondolataik és szavaik használatának nihilista, szofisztikusán kifordító, végnélküli reflexióhoz félrevezető vagy szuggesztívan meglepő módjai ellen, hogy azt a számunkra elveszíthetetlen igényt, amit hátrahagytak, minél döntőbben megismerjük.

Ha meglátjuk az elmúlt évtizedekben az igazság erőtlén és terméketlen korlátozását az úgynevezett, de csak látszólagos ésszerűre, s aztán az ész ismét éppily terméketlen elvetését, amelybe a nem kielégítően megértett ész iránti bizalom könnyen átcsaphat, úgy az a filozófia, amelyet ma egzisztenci-filozófiának (1) neveznek, nem kaotikus, észellenes mozgást kíván, hanem inkább ellencsapás akar lenni a kaotikussal és rombolóval szemben, lépjen ez föl akár a racionális ésszerűség félrevezető lepleiben, akár nyílt észellenességként. Benne az eredet elhatározottságából a transzcendens irányultságú élet világosságának kell megfogalmazódva gondolkodói kifejeződést nyernie olyan filozófiaként, amellyel ténylegesen élünk.

Ha jelenünk gondolkodási szituációjában ismét fölvetjük a kérdést: mi a filozófia?, mi lesz a filozófiából? – akkor ez azt jelenti, valóban úgy véltük, hogy valamiféle befejezés előtt állunk: Hegel az objektív, önmagában biztos, abszolút ésszerűség nyugati filozófiájának a vége volt, a bölcselet benne végső soron a jelenkor tudását képviselte a múlt szubsztanciáinak összességéről; Kierkegaard és Nietzsche pedig az Istennel vagy a semmivel együttélő kivételes és kommunikációnélküli lét határtalan reflexiója révén vitte végig a megkérdőjelezés lehetőségét. A befejeződés e két módjának tanulmányozása az alpból nemcsak annak föltétele, hogy gondolati eszközöket nyerjünk a filozófiai gondolkodáshoz, hanem lényegileg annak is, hogy ne külsődlegesen s felelőtlenül állítsuk a semmit, hanem inkább belsőleg saját tapasztalattal jussunk el ahhoz a ponthoz, ahol valóban tudjuk: innen már nincs tovább. Valójában nem is a semmi előtt vagyunk, hanem ismét, mint mindenkor, amikor emberek élnek, az eredet előtt állunk. Ez a tapasztalat növeszti az új filozófiát, melynek lehetőségeiről szeretnénk magunknak képet alkotni. (2)

A Kierkegaard és Nietzsche utáni filozófia nem állhat abban, hogy gondolkodásukat egyedüli átfogó összefüggésbe és ezzel alapjuktól eltávolított ábrázolásba hozza. Arról van szó, hogy magát ezt az alapot hagyjuk hatékonyvá válni. A feladat ez: *a kivételre vetve tekintetünket* filozófájlunk anélkül, hogy kivételek lennénk.

A kivétel igazsága számunkra állandó megkérdőjelezés, amely nélkül visszasüllyednénk egy nem radikálisan gondolkodó önelégültség többé vagy kevésbé nyers magától-értődőségeibe. A kivételről való tudásunk révén lelkünk ahelyett, hogy egy új szükségbe tokozódna, nyitott maradhat a lehetséges igazság és a valóság iránt, s így nem kétségbeesésében, öngyilkosságban, az éjszaka szenvedélyében vagy a negatív elhatározás formáiban nyilatkozik meg. Az észellenes ésszerű látása nemcsak a negatívumban rejlő pozitívum lehetőségét mutatja nekünk, hanem azt az alapot is, amelyen mi magunk állunk. A kivétel nélkül elveszítenénk az igazsághoz vezető egyik nélkülözhetetlen utat. Komolysága és feltétlensége mint mérték kényszerít bennünket anélkül, hogy a benne megvalósult tartalmakat is követnénk. Filozófiai helyzetünk nehézségét az okozza, hogy a legmélyebb alapvetés lehetőségével feltárt újat Kierkegaard-nak és Nietzsche-nak köszönhetjük, ám a lényeges döntésekben mégsem követjük őket.

Az általuk inspirált filozófálás kommunikációnélküliségükkel szemben kommunikatív filozófálás lesz (egyébként ugyanis kárba veszett fáradság volna, mivel a kivétel nem ismétlődik meg). A kivétel negatív határtalan radikalitásával szemben az Átfogó összes módjának közölhetőségéhez fog kapcsolódni. Világnélküliségük vakmerőségével szemben nemcsak gyengítettebb hangvétel lesz ez, hanem létrejöttét is annak az akaratnak köszönheti, amely a kommunikációhoz mint történelmi megvalósuláshoz kötődik.

E beállítódás számára megmutatkoznak a jelenkori bölcsélet szükségképpeni első alapvonalai:

1. Minthogy nem a kivétel filozófálása, hanem az általános bölcsellete akar lenni, magamagát csak akkor tartja igaznak, ha képes sokak valóságának megfelelő fordítást nyerni, azaz ha az *ész* lehetősége legszélesebb terjedelmében jut módszerintelligens öntudatra.
2. Csak a kivételre való tekintettel, amely a látszólag lehetetlent tette, találunk vissza önmagunk megtevesztése nélkül egy általános létéhez a filozófia számunkra ismét megváltozott történelmében.
3. A kivételre való tekintettel, amelynek gondolkodása vlójában nemcsak filozófálás, hanem egyúttal mondhatni nem-filozófiába csap át – legyen ez akár *kinyilatkoztatásba vetett hit*, akár *istennélküliség* – a filozófálás tudatára ébred annak, hogy e két lehetőség között mozog, tehát lényegileg kapcsolódik filozófiájukhoz s egyúttal állandóan meg is kérdőjelezi azt.
4. Ezzel saját voltaképpen *filozófiai hitének* alajáról kell ismét meggyőződnie.

Ám a bölcsélet ezen útjain úgy járunk, mintha újból Kant és Spinoza, Nicolaus Cusanus és Parmenidész nyugalmaát keresnénk, elfordulva Kierkegaard és Nietzsche végérvényes nyugtalanságától. Ők azonban mintegy jelszó világítótoronyként állandó útmutatóink maradnak, nélkülük a megtanulható filozófiai ismeretek – amelyek erőtlenségnek – tévedésébe süllyednénk.

## 1. Az ész és a filozófiai logika

A filozófia nagyszabású törekvése – ahogyan mindig is volt – ismét az ész. Ám aztán, hogy Kierkegaard és Nietzsche kétségbe vonta az észet, számunkra többé már nem magától értődő. A német idealizmus alapozta meg a legmélyrehatóbban az észet, s bár ez az alapvetés számunkra ugyan már nem meggyőző, mégis az ésszerűség kiapadhatatlan forrása, amely nélkül nem juthatnánk el a valódi bölcsélet szintjére. (3)

Ha az évezredek tényleges filozófiai gondolkodására visszatekintve vetjük föl a kérdést, vajon a filozófia épülhet-e az észre?, akkor azt kell válaszolnunk: *nem*, mivel az Átfogó valamennyi módjában ható ész révén egy másikon, s végső soron lényegében a Transzcendencián alapul; s ugyanakkor *igen*, merthogy csak az ésszen át vezethet önmaga megalapozásának útja. A filozófia nem kizárólagosan észből él, de nélküle egyetlen lépést sem tehet.

Az ész még nem az a szubsztancia, amelyből a filozófia előlép. Hiszen a lehetséges egzisztencián kell alapulnia, s ez a maga részéről csakis az ésszerűségben bontakozik ki. Olyan lény vagyok, amely képes az észre, de nem tiszta észből áll. Bár az ész nem szubsztancia, számunkra még sincs szubsztancia az ész mint feltétel nélkül.

Beszélhetek az észről, megszemélyesítve azt, és valamennyi számomra való igazság feltételeként meghajolhatok előtte. Ám sohasem végleges valóság ez, hanem szakadatlanul mindig feladat az idői ittlétben. Nem magánvaló cél, hanem közeg. Minden más általa jut lényegéhez, általa nyer világosságot, igazolást és elismerést. Olyan ez, mint-ha nélküle minden csak szunnyadó csíra maradna.

Egyedül az ésszel semmit sem alkothatok. Benne mindig fellelem másikját is, ami által maga az ész is van. Ez a másik az ész minden cselekvésében fölmutatható. Semmi valóságosat sem tudok pusztán kigondolni, ezért például a transzcendenciát sem tudom bizonyítani. De az ész gondolkodása, amely valamiről való tudásként már nem gyakorol rám kényszert (ahol is ez a valami a másikon szemléletességgént és pusztán adott-sággént valósul meg), bizonyos alakjában maga is az egzisztencia tette. Ez valósítja meg, saját ranszcenciája önmaga általi tételezettségének tudásában, azt a gondolatot, amely mint gondolat létének megtapasztalása: ami elkerülhetetlenül egzisztenciám tudatához kapcsolódik, az nem bizonyított az általános tudat számára, hanem csak az egzisztencia számára, amely az észben jön érvényesen tisztába önmagával. Az ész Isten tényleges előfeltevéséből bontja ki istenbizonyítását, bár minden logikailag leválasztható evidencia nélkül, de eltöltve és segítve az egzisztenciát.

Az észnek önmagában nincs teremő ereje, s épp egyetemes mibenléte teszi lehetővé, hogy az alkotásra képeset mindenütt mozgásba hozza. Nincs semmi, ami az ész érintését elkerülhetné, aminek létrejöttében az ész nem volna pozitív és negatív feltétel.

Ez az egyetemes ésszerűség öntudata formailag *filozófiai logikaként* bontakozik ki.

Területéről a korábbi előadásokban három gondolatot vizsgáltunk meg (az ész és az egzisztencia közötti látszólagos ellentétesség hamis leegyszerűsítéseinek tisztázása végett): az Átfogó *kiszélesítő* értelmű gondolatát, az igazság mint kommunikáció *megkötő* gondolatát és a gondolkodás *elsőbbségének* gondolatát, s ez az ész mindenkori jelenlé-

rét is felmutatta, amely magában foglalja az észellenest is, sőt a hamis lehetőségének föltétele. Mindenkor megmutatkozott az ész és az egzisztencia polarítása is, amely csak lerövidítő formulával fejezi ki a módok bonyolult egymásrautaltságát, amelyek mi vagyunk, s amelyekben a lét számunkra való.

Ha már egyszer a filozófiai logikában bejártuk ezeket az utakat, akkor a logikai tudatosság következtében immár nem lehetséges, hogy az igazságot egyetlen *álláspontban* bírjuk vagy olyan lehetőségek alakjában ragadjuk meg, amelyek kizárják egymást vagy megbékélnek egymással. Az ittlet mondhatni *feltörtté* vált, úgyhogy benne az igazságot az átfogó módjaiban önmagunkkal mindenkor megküzdve kell kivívniunk egy olyan úton, melynek sem eredetét, sem célját nem ismerjük. Azért nem lehetséges így egy olyan tanítás, mely a mindenkor igazként elfogadandó megoldás volna, mert ezáltal épp a saját korában élő ember feladata válna semmissé.

Nos, szükséges, hogy minden végérvényessé szilárduló alakzatot áttörjünk, hogy minden elgondolható szempontot a maga relativitásában sajátítsunk el; továbbá hogy tudatosan legyünk jelen az Átfogó valamennyi módjában, hogy megvalósítsuk a közölhetőség valamennyi módját. Csakis ezáltal juthatunk hozzá ehhoz a térhez, amelyben az egzisztencia talaja ténylegesen hordozó erővel rendelkezhet.

Azt a filozófiai logikát, amelyet három előadásunk során példákkal szemléltettünk, most már határozottabban kell hogy jellemezzük a maga *összfeladatát* tekintve:

Ez a logika immár nem korlátozandó a hagyományos formális logikára vagy a tudományok kutatási és bizonyítási módszereire, bár e részterületek érintetlenek maradnak meghatározottságukban, ha nem is összértékükben. Ami Kant transzcendentális logikájával kedődött el a legtágabb horizontban, az új és azóta nélkülözhetetlen alapvetéssé lett. Amit pedig metafizikai logikájával Hegel kategóriatanként véghez vitt, az, mégha számunkra elvében és kivitelezésében elfogadhatatlan is, a maival rokon feladat teljesítése, hogy ugyanis kifejtsük az Átfogó minden alakjában zajló emberi gondolkodás logikáját.

Az iskolásan áthagyományozott logika a logikai lehetőségek sokaságát lényegében nem az átfogó valamennyi módja iránti különbségtevő nyitottsággal tekintette át. Általában erőteljesen kapcsolódott a racionális tárgyisághoz vagy annak egyszerű ellentétéhez. Önmaga egységét egyidejűleg beszűkítő abszolutizálással alkotta meg. A filozófiai logikának ezzel szemben az Átfogó módjainak tudását kellene szintekben és sférákban a gondolkodás nivellálásaival szemben hatékonytá tennie (hasonlóan az ősi, mindig visszatérő szint-tanításokhoz); de még a saját lényegének szerveződésével szemben is állítani kellene magát, mintha az beteljesítő lenne. A summa egyedül még lehetséges analógonja ugyan, mivel az egész tudatát valósítja meg, mégha csak a közölhetőség formája szerint is, de nem válik egésszé.

A filozófiai logika Kierkegaard-nak és Nietzsche-nek köszönheti ezt az új lehetőséget. Hogy amit ők véghezvittek és csak részben (Kierkegaard inkább, mint Nietzsche) tudatosítottak, a maga szisztematikus ésszerűségében tegyük áttekinthetővé – ez mindmáig még *megoldatlan* feladatunk.

Ennek az új logikának a hajtóereje a saját világosságát kereső egzisztenciából ered, az észből pedig minden megkísérelt lezárás kapcsán állandó elégtelenség fakad. Az önlét lehetőségéhez vezető egzisztencia-megvilágítással szemben ez a logika az észnek

mint a gondolkodás egyetemességének öntudatához vezető út, vagyis a racionális fáradozás a mindenkor nem tudatosan keletkező formák és módszerek áttekintésére a *létbeli megbizonyosodás minden módjában*, a tudományokban, a világban való filozófiai tájékozódásban, az egzisztencia-megvilágításban és a metafizikában. (4)

E logika *értelme* negatív, amennyiben nem valamiféle tartalmat hoz létre, ám pozitív is, amennyiben teret *biztosít* minden lehetséges tartalom számára. Azzal a veszéllyel szemben, hogy az igazság bármely értelme vagy bármely lehetővé váló tartalom elvesszen, világosan megszabott határokat tart fenn; az állítások zavarbaejtő összevisszaságában a tudat világosságát hozza létre. Ezzel megakadályozza azt, hogy az ember olyan ittlétté váljon, amelyben homályos ösztönök, szuggeszciók, áttételek és elfojtások kioltanak minden szubsztanciális önlétet a maga lehetőségeiben, úgyhogy számára végül is a pszichoanalízis válna a helyes elméletté. Azáltal, hogy kész a különös tartalmak értelmében vett tudhatóság mindegyik módját felvenni, védelmet képes nyújtani a puszta rábeszélések és a téves abszolútizálások ellen. Ezért objektíve hatalom nélküli, erőszakmentes és csendes hatás lehet, az igazságot valamennyi lehetséges értelmében saját eredetéből kibontakozni segíti. A tudás módjainak öntudata bátorít minden módot, hogy határozottan beteljesedjék. Ilyenformán a logika a tisztesség tudatosuló formája.

A filozófiai logika továbbá segíti a *kommunikációt*. Az észen alapuló logika egyedül csak egy eszköz az összeomlás óriási veszélye közepette:

Ha az igazság a közölhetőséghez tapad, akkor az átfogó valamennyi módjaiban mindenütt a módszeres dialógus-készség előfeltétele először is a logikai kérdések mindenkor ismét újra létrehozandó tisztázottsága.

A logika feladata másodszor pedig éppen ott, ahol a tartalmak már nem magától értőddően kötnek össze bennünket – miközben valamennyi jelentésmód össze-vissza mondja ki tartalmát az általános nyelvviségben – felfokozott lényegiségből ered: a logikai belátás feltételének teljesítése ugyan még nem alkot egzisztenciális kommunikációt; ez a feltétel azzal együtt is teljesülhet, hogy valamennyi tartalom elválik egymástól. De a logikai világosság segítségével mindenkor képesek lennénk értelmesen beszélni egymással; így még a radikálisan idegennel való kommunikáció mondhatni szakadékon át is eredményesen és eleven szellemben kísérelhető meg.

Hiszen az ésszerűségben – ha radikalitásában, sokoldalúságában és egzisztenciához kötöttségében fogjuk föl – *bizalom* van önmaga iránt, mintha még mindig lehetségesnek kellene lennie. De hogy mennyire lehet sikeres, az valóságos tapasztalatán múlik. Ésszerűtlenné válna, ha előre tételezné azt. Az ész inkább akkor viselkedik önmagának megfelelően, ha eleve nem feltételezi önmagát. De ha az egész világban immár nem találna visszhangra, akkor sem eshetne kétségbe önmaga felől. Minthogy egyedül ő lehet képes önmagát és ugyanakkor a másikat is átlátni, végérvényes meghíúsulása az volna, ha az abszolút észellenest magában az észben világítaná meg és ha tulajdonképp ezáltal segítené világra. (5)

## 2. A filozófiai hagyomány elsajátítása

Az általánosra törekvő észbeli akarat *megkérdőjelezi* a véltén abszolút vég tudatát, amely Hegellel, Kierkegaard-dal és Nietzschevel lépett föl. Az *eredet*hez és ezzel saját *történetéhez* fordul vissza. Ezáltal – szemben azzal a nihilizmussal, amely mindent elvet és tudatlanul legelőről akarja kezdeni – a feladat a következő:

Amennyiben Kierkegaard és Nietzsche gondolatvilága és egzisztenciája forradalmasított bennünket, úgy olyan belátásokra jutunk, amelyek tartalmát visszamenőleg felismerjük a filozófia történetében. Amit már megcselekedtek, de teljességgel végső módszeres öntudat nélkül, azt így még egyszer és tulajdonképpeni módon megérteni véljük. Az örök filzófia, a philosophia perennis eredeteit hisszük így tudatosabban felku-tathatni, s hogy a valódi bölcséletet sikerül világosabban elválasztanunk a racionális ürességektől. Kialakulóban van egy új, egzisztenciális nyelvet beszélő filozófiatörténet, amely az ösit hűségesebben – mivel belsőségesebben, mint korábban – szeretné megőrizni.

Az előző évszázadokat gyakran jellemezte, hogy a filozófusok mindig egészen előről vélték kezddetni, úgyhogy mindig más és más filozófus állította, hogy csak vele kezdődik a tulajdonképpen tudományos filozófiai gondolkodás. Mi másként gondolkodunk és másként látjuk. A filozófiai gondolkodás mindenkori eredendősége semmi más, mint az igazság elsajátítása, amely mondhatni már előttünk fekszik, mégha történeti beteljesedésként mindig kommunikatív keletkezésben van. A hagyományőrzés is – vagyis annak ápolása, amit apáink mondtak nekünk – minden bizonnyal csak a jelen helyzet megragadása által, nem pedig az azonos ismételtetés révén történhet, nem a jelent figyelmen kívül hagyó idomulással, mintha csak az, ahogyan korábban volt, még ma is valós és igaz lehetne. De az összemberi helyzet változásával is megmarad egy mélyben rejtőzködő, benső valóság, amely mindig ugyanaz, amióta emberek filozófálnak. Annak felmutatása, ami újnak és korábban még nem voltak számít, többnyire csak kifejezési formákat, történelmileg meghatározott törekvéseket, megközelítési módokat, történelmi tartalmakat illet – elérkezőt és tovatűnőt, amely a feltétlennek az elkerülhetetlen mindenkori formája és védelme, s ugyanakkor a közvetlen szeretetre érdemes alakja is. Ahogyan Isten sem lehet keletkező lény, amelynek önmagává kell válnia, úgy a filozófálás a kezdetektől fogva az egzisztenciálós ember kutató gondolkodása által összefonódik az eggyel – az a horgony ez, amely ki van vetve, s amelyet mindenki önmagának kell hogy kivessen. Még a legnagyobb gondolkodó sem vetheti ki más embernek.

### 3. Filozófia a kinyilatkoztatáson alapuló hit és istennélküliség között

Kierkegaard és Nietzsche abban különbözik a többi nagy filozófustól, hogy mindketten tudatosan magát a filozófiát kívánják megrendíteni, egyikük azért, hogy az abszurd paradoxonba mint egyedül igaz életbe vetett hithez, másikuk pedig hogy az istennélküliséghez érkezzon. Közösen teszik világossá, amihez a bölcsélet azáltal jut, hogy lehetsége nem az ember valamennyi lehetősége. Hiszen a filozófiai egzisztencia lehetősége a maga tiszta eredetében csak azáltal találja meg magát, hogy önmagát más valóság előtt látja, amely nem számára, hanem önmagáért valóan igaz: ugyanis a *kinyilatkoztatott vallás (1) és az istennélküliség* előtt. Ez az ő másikjuk, a kultusz tekintélyelvűen kötött és engedelmes egyházi hite csakúgy, mint az istennélküliség; mindkét oldalon a világot uraló nagyságrendű valóság; a maga igazságában mindkettő önfeláldozó tettekről, elemészto szenvedélyről tesz tanubizonytságot, mégha mindkettő – miként maga a filozófálás is – a tömegben kényelmes életszokássá, gondtalan közömbösséggé és formális szószaporítássá oldódik is fel.

Hogy a filozófáló ember elveszíti igazságának magába záródó önelégültségét, ez egyben azt is jelenti, hogy nyitott asiránt, ami nem ő maga. A történelemben csak filozófáló embereknel találjuk meg azt az elégedettséget, azt a készséget a meghallásra, és a gondolati visszaretetésnek azt a hiányát, amelyek révén mindig túllépnek azon, bármi legyen is az, amit elérték, hogy az igazsághoz közelítsenek, és hogy azt előzetes ítélezéssel vagy végérvényesség tételezésével ne kendőzzék le. Alapállásuk bizonytalanságnak tűnhet, mivel nem állítják dogmatikusan, hogy az igazság birtokában vannak; ám ez a bizonytalanság valójában erejük jele a szakadatlan kutatásban, s ez egyedül teszi lehetővé azt az igazán korlátozatlan kommunikációt, amely az embert minden célszerűségen, szimpátián, meghatározott tartalmon és belátáson túl is kapcsolatba akarja hozni az emberrel.

Ezért a filozófiai igazság, ha ugyanis nem halad tévúton, nem tekintheti magát egy és egyetlen igazságnak. Meglátja a rajta kívüli mást is, amellyel állandó kapcsolatban van anélkül, hogy azt voltaképpen nem-igazságként tagadná vagy igazságként sajátjának tekinthetné.

Az ember lendülete keresi a magas mércét, hogy vajon hol is találja meg. Ameddig komolyak maradunk, komolyságra találunk a másikkban, mint aki hozzánk tartozik. Az igazi hívőhöz a feltétlen istennélküli ember közelebb áll, mint a gondtalan közönszerűség. A filozófáló ember azonban saját készítése miatt szüntelen törődik a másikkal: nem közömbös sem az egyházi vallásosság, sem az istennélküliség iránt. Ezek kiemelkedő megnyilvánulásait keresi.

A filozófia tudatában nem mindig volt ez így. A középkori filozófia a *praeambula fidei*nek tekintette magát: számára az istennélküliség a legnagyobb tévedés volt, megsemmisítendő ellenségnek számított. Descartes az egyház hűséges szolgája volt, kizárólag annak föltételei között kívánta filozófiáját vizsgálni. Spinoza nem volt ellenséges a másikkal szemben, de el sem ismerte annak lehetséges igazságát; az igazság

birtokában hitte magát, sajátjogú boldogságban haladva az istenség szemléletében fölfelé. Hegel mindent a tiszta szellembe vont, az abszolút szellemet a maga jelentésében egészen alapjáig ismerte meg, logikáját Isten szolgálatában dolgozta ki és hívó kereszténynek tartotta magát.

Ma a kérdés határozottabban vetődik föl és nem kerülhető meg. A *filozófálás*, ha becsületes, képtelennek tekinti magát arra, hogy a kinyilatkoztatás hitének értelmét fölfogja, s ezzel szemben saját eredetéből indul meg Isten keresésének útján; úgy tesz, belülről fenyegeti a kételkedés, melynek végérvényessége az istennélküliséggel lenne azonos, amelyet elutasít saját alapjának szellemében.

Ennek felel meg a másik magatartása. Az ortodox vallás istentelennek tartja a filozófiát, az istennélküliség pedig a vallás őszintétlen és gyenge felhígításának tekinti, s szerinte a vallás elvilágiasításából keletkezett mint annak haldokló utódja.

A bölcsélet csakis addig marad igaz, amíg megmarad saját független és fölcserélhetetlen eredetén belül.

Ez sohasem szociológiai hatalom, miként az egyházi hit és az istennélküliség. Sokkal inkább hatalom nélkül hatol a lelkekbe a filozófia szellemének minden korban jelenlévő eredetéből, őket mintegy csak önmagukra ébreszti és részesíti az igazságból, amelynek nincs „célja”, nem mást szolgál és nem is harcol ellene. Ez a szellemiség csakis saját bensőségességében vezet az igaz jelenlétének megtapasztalásához az ember egész lényegéből kiinduló gondolkodás útján. Csak a vallásos imádsággal hasonlítható össze, de egyidejűleg kevesebb is mint az imádság, mivel nem kapja meg valamely személyes istenség határozott válaszát, s ugyanakkor több is mint az imádság, mert horizonttal nem határolt bensőségessége a lehetőségeknek, amelyek az Átfogó és annak saját egzisztenciában való, mindenkor történeti és egyben föltétlen beteljesedéséből fakadnak. Csupán ez a *filozófiához* méltó beteljesedés.

A filozófiai gondolkodás mégis egészen más beteljesedést találhat a papi vallásosságban, s aztán *praeambula fidei*vé süllyed, ebben észrevétlenül még sokáig megőrzi saját eredetét szemben az idegen szellemű beteljesedéssel, amely a filozófálást visszamenően pusztá fogalmi sematikává igyekszik kiszárítani.

A filozófiai gondolkodás másrészt megtalálhatja beteljesedését az *istennélküliség*-ben is, amely a kinyilatkoztatott vallással szembenálló bölcsélet konzekvenciájaként állítja be magát, s arra törekszik, hogy világbeli véges tudása érdekében visszamenőleg szüntesse meg magát a filozófálást; ám ez az istennélküliség is felhasználja a lényegétől megfosztott filozófálást, romboló hatalomként minden fennállóval és tekintélyelvűvel szemben, ha ugyanis az nem olyan erőszak, amelyet az istennélküliség által akart túlerő gyakorol az ittlétben.

Az a bölcsélet, amely hű marad eredetéhez, voltaképpen nem *értheti* meg sem a kinyilatkoztatott vallásosságot, sem az istennélküliséget. Mindkettőről úgy tetszik, hogy amennyiben gondolkodnak, annyiban olyan fogalmiságokban vezetnek végig gondolatmeneteiket, amelyek a filozófálás analógjai, sőt leggyakrabban mintha a filozófiából erednének. De mindkettőnek a bölcsellettől nyilvánvalóan lényegileg eltérő módon kell belsőleg cselekedniök. A filozófáló embert még a meg nem értettek is megérinthetik olyan dolgokként, amelyekhez döntő köze van. Nem érti meg, hiszen az embernek, hogy megérthesse, előbb azzá kell válnia. A filozófáló ember nem tudhatja, vajon egy



nap nem árulja-e el útját és imádkozva nem borul-e majd térdre, vagy hogy egy napon nem adja-e föl a világot az istennélküliség szellemében, hogy semmi sem igaz, minden meg van engedve; mégha mindkét lehetőséget oly módon kell is tekintenie, mintha örökké transzcendens kötődésű lényének öngyilkossága lenne. A meg nem értésben vagy pusztá vakvágányokra bukkanva alighanem úgy tűnik neki, hogy a kinyilatkoztatott vallás *salto mortalét* tesz egy megközelíthetetlenbe, ahonnan maga a filozófia lényegtelennek kell hogy látszódjék; az istennélküliséget viszont úgy látja, hogy a világ-folyamatról tett felelőtlen kijelentésekhez, szellemtelen babonákhoz és a vallás megértetlen pótképződményeihez vezet, úgy hogy számára ez az istennélküliség a mag fanatizmusával együtt nagyobb mértékben rokon a harcos és intoleráns egyházi vallásossággal, mint a filozófiával.

A filozófia állandóan tekintettel van e két másik hitmódozatra, amelyekké nem változhatna át anélkül, hogy saját eredetét föl nem adná, de éppily kevésbé hagyhatja azokat figyelmen kívül mint közömböseket és hamisakat anélkül, hogy önálló létét el ne veszítené, amelyhez egyidejűleg meg kell őriznie a megkérdőjelezés képességét is, hogy önmagáról hiteles módon megbizonyosodhassék.

Maga a filozófáló ember nem gondolkodásának elvont általánosságában leli meg beteljesedését, nem azáltal, hogy eszmékre szorítkozik, hanem saját történelmiségében.

Ebben pozitív módon viszonyul saját vallásos eredetéhez csakúgy, mint az istennélküliség mindenütt átható flúdiúmához. Az istennélküliség e valóságára tekintve látja az ember lényegéért vívott döntő küzdelmet, amely, ha számára Isten halott és idegen, önmagát nem képes megőrizni attól, hogy elkerülhetetlen módon valami egészen mássá alakuljon át. Ez a küzdelem azonban filozófiaiilag nem külsődleges küzdelem a világbeli jelenségek ellen, hanem olyan eszméket létrehozó belső harc, amelyek közölhetően lélektől lélekig szólnak az istenség létéhez tapadván.

#### 4. Filozófiai hit

A valláshoz és istennélküliséghez mérten a filozófáló ember *saját* hitéből él. Amióta az ember filozófál, önmagát nem az „igazság tanúinak” szent láncolatával (a hívő keresztény közéjük tartozónak érezhetné magát), de nem is a kezdetektől világot alakítóan hatékony és mindenkor nyelvezetét megtaláló istennélküliséggel összefüggésben tudja, hanem a szabadságban kutató ember otthonosan megnyilvánuló láncolatával összefüggésben érzékeli. E láncolat mérvadó tagja az a kevészámú nagy filozófus – tanítványokat ugyan nem igényelnek ők, mivel lenézik azokat, s emberi végességüknek éppúgy tudatában vannak, mint életkeretük végtelenségének –, aki fáklyát tart az azt önmagunktól megragadóknak, hogy ezek végül talán csak mint pislákoló parazsat vigyék tovább, míg nem a következő ismét fényes lángra nem lobbantja.

Ez a hit az *észben* több, mint ész. Nem azonos, hogy vajon föltétlen az ész önbizonyosságára mint megismerhető tetre alapozom-e magam, vagy hogy közegben saját egzisztenciám lehetőségeként vagyok-e bizonyos önmagamban. A filozófálás mindig újra és újra a pusztá észre akart támaszkodni – útja ezért mindig ürességben végződik.

Amiként a filozófiában az, ami nem ész, s ami által az ész is egész tágasságát bírja, jelen van, az dönt szubsztanciájáról a mindenkori történetiségben.

Ami sajátságosan filozófiai hit, az ezért nem mondható ki objektív meghatározottságban, hanem csakis az egész filozófiai mű végső soron közvetett közlésében fejezhető ki. Éppenséggel csak *megjelenésmódjaiban* válhat a későbbiekben világossá:

Ez a hit az eredetet annak a munkálkodásnak, amelyben az egyes *ember benső cselekvésével* transzcendenciája előtt *létrehívja* önmagát – megérinti őt az ébresztő hagyomány, anélkül azonban, hogy racionálisan meghatározható módon kötődne valamely objektív alakzathoz. Hiszen minden filozófálás egyszeri és azonosan megismételhetetlen – mégha mindenfajta bölcelet egy eredetben gyökeredzik is, amely valamennyi formáját rokonítja minden további formájával.

Amennyiben a filozófálás az egyes ember állandó önnevelése, úgy ő mint individuum nem egyed a végtelenül különböző ittlét objektív sokféleségében, hanem felülkerekedő folyamat ezen az *egyediesülésen*, amely mint egyediesülés pusztán az individualitás önfejűségéhez és akaratosságához vezetne. Az individuális ittlét látszólagos közelsége a filozófiai egzisztencia számára az őt tagadó ellentétesség, amely mégis történelmi testévé válhat, ha az egy lét átfogójába ötvöződik.

Az egyén még nem azáltal *ő maga*, hogy különbözik az összes többi embertől, hogy tehetségben, alkotóerőben, szépségben és akaratereőben több volna náluk, hanem hogy *egyszeri egyén*, *amellyé a maga módján mindenki* válhat és a természetből még senki sem az. De nem is a többiekkel való *hasonlóságban* ő; mivel a hasonlóság összehasonlítás eredménye. Az egyén, aki, ha ő – ő maga, mint minden más önlét összehasonlíthatatlan, ezért mint összehasonlíthatatlan ő maga sem mérheti magát más-hoz – kivéve az ideákat mint mértékeket, amelyek túl vannak rajta, de nem valóságos ittlétek. Az egyén csakis abban mérheti magát máshoz, ami tulajdonképpen nem ő maga. Transzcendenciája előtt az egyén – az ember ebben a helyzetben egyedül ember – felülkerekedik azon, hogy korábban elveszítette általánosan nyugvó alapját, illetve hogy beleveszett a dacos önérvényesítésbe és a pusztá elszigetelődés ittlétszerű félelmébe.

Ha a filozófiai hit egzisztenciális tengelye a belső cselekvés, akkor a filozófáló megvilágítás gondolatai azt a lehetőséget szolgálják, hogy ez a hit beteljesedjék.

Ez a bölcelet igencsak megerősödik, ahogy *formálisan* képes tisztán kifejezni igazságát. Azért képes erre, mert nyitott az előtt a beteljesedés előtt, amely a történetiségben újból előlépő ember révén érkezik el, a felélesztő, nem pedig adakozó hatalom által, amely inkább megtévesztene. Ahogyan Kant filozófiájában és korábban minden nagy filozófusnál a gondolat tiszta formája a tulajdonképpen átalakuló abban, aki képes azt elgondolni és beteljesíteni.

Ha hittel beteljesedő filozófálás csakis az egzisztencia valósága révén lehetséges, akkor e valóságban még a valódi contemplatio is megvan: az egzisztencia életként művelt filozófálás ez a lét kifürkészésében, amely az ittlét rejtjeleit és nekem megjelenő létnek, valamint a magam létének valamennyi módját olvassa. Mondhatni az időből előlépő ez, maga az idő pedig még mint rejtjel szemlélődő elmerülés a jelenségben.

A filozófiai eszmék, amelyek megvalósulása ezen elmerülés valósága – amelyek erről leválva kimondott gondolatokként üresek – mintegy a spekuláció zenéjét adják.

Ezekben a lehetőséggel foglalkozó egzisztencia-megvilágító gondolkodás mintha csak a valósággal való találkozássá fordulna át – mintha csak a hályog kerülne le az ember szeméről, hogy ne magukat a világ dolgait, hanem bennük és minden lehetségesben magát a létet pillantsuk meg –, s ez olyan gondolati tapasztalat, amely nem valamire vonatkozó tudáshoz, hanem a gondolkodás során a lét megtapasztalásához vezet. Olyan ez, mint egy gondolati operáció, amely átalakítja az embert, de egyetlen tárgyat sem hoz létre. Egyfajta titokként húzódik át az időközön, amely mégis mindenkor megnyilatkozik azok számára, akik részesülni kívánnak belőle, s mindegyik generációban újból elvezethet ahhoz, amiről Parmenidész és Anselm egyaránt hírt ad: a megragadhatatlan kielégültség ez a gondolatokban, amelyek annak, aki nem fogja föl őket, pusztán formális elvonatkoztatást és tartalmatlan badarságot jelentenek.

### Ellenvetések e bölcsélet ellen

A jelenkori filozófálás arculatát, ahogyan az Kierkegaard és Nietzsche meghatározó hatása nyomán kirajzolódik, néhány vonás erejéig mutattuk be.

E filozófálás ellen tipikus *kifogásokat* szoktak emelni:

Először is másféle eredetre utalnak és *azt egy történelmi típus alá rendelik*: mivel már megvolt, tehát nem új, ezért a régi, már megcáfolt vagy ténylegesen elrendezett jelenség, ami leplezett erőtlen kísértésként tér vissza.

Azt állítják tehát, hogy a régi *idealizmus* ez, valóságtól elrugaszkodott, gyenge és megtévesztő.

Erre azt válaszolhatjuk, hogy elhamarkodott ítélet ez, a részletekben nem vet számot ténylegesen megvalósított gondolkodásukkal, hanem csak sematikusan besorolja azt. Nem látja meg bennük az önmagát-gondolás komolyságát, hanem csak valamiről való gondolkodás intellektusát. Mindent, ami tulajdonképpen filozófia, ebben az alapállásban idealizmusnak neveztetik. Az ilyen ellenvetések megfogalmazójának szint kellene vallania arról, hogy ő maga mit akar és miben hisz: s vagy kinyilatkoztatáson alapuló vallásos hittel vagy hamisítatlan istennélküliséggel vagy filozófiátlan, pozitivistá, állítólag realista és velejéig triviális immanenciával találkozhatunk.

Valamint azt szokták még megfogalmazni, hogy ez a filozófia olyan kísérlet, amely a teológiára *támaszkodva* próbálja kitölteni azt a semmit, amelyhez a filozófia mint filozófia vezet. Protestáns teológia szekularizációjáról volna szó, mint ahogy az már gyakran megesett, vagy akár kendőzött teológiáról.

Am ez az ellenvetés fölcseréli a voltaképpeni emberit a sajátosan keresztényivel, a történetit a keresztény kinyilatkoztatás sajátos történetiségével. Mindenekelőtt azzal a megtévesztő előfeltevéssel élnek, hogy a humánus a kinyilatkoztatás meghatározott tartalma, a benne hatékony kegyelem nélkül semmi és üres lenne; aztán pedig ebben az állítólagosan teológiai gondolkodásban éppen a humánus megvilágítása révén – amely lényegileg filozófiai és még nem keresztény hit – a keresztényt tévesen közelebb hozzák és súlytalanabbá teszik. Ilyen összefüggésben talán a filozófálás jobb, mivel őszintébb, mégha negatív teológia is: a bölcsélet mutatja meg, mennyire

filozófiai eszmékből él a teológia, mégha tiltakozik is azellen, hogy a filozófiát a sajátjának tekintse.

Másodszor *logikai ellenvetéseket* fogalmaznak meg: ez a filozófálás úgymond nem kíván tudomány lenni, s mégis általános érvényű kijelentéseket tesz, ezért *ellentmond önmagának*. Ide tartozna e – mindenütt ható és bosszantó – filozófálás antinomikus szerkezete, mely kijelent és visszavon, ad és elvesz.

Erre azt felelhetjük, valójában az a fontos, hogy tudatosítsuk a filozófálás logikáját. Ezáltal ismertté válik a közlés értelmének számos formája és fokozata, a helyenként szükségképpen ellentmondásosság és az, hogy a filozófáláson belül az általános megállapításoknak egy mezejé van (ugyanis a világban való filozófiai tájékozódás és a filozófiai logika terén).

Azt szokták állítani továbbá, hogy ez a filozófálás *érthetetlen*, mivel a nem-tárgyit akarja megismerni, ami értelmetlen ténykedés: ezért ellentmondásosan tárgyiságok révén beszél arról, amit sohasem szabadna tárggyá tenni; ahol pedig már nincs tárgy, ott minden megszűnik. Ilyenformán az efféle filozófálás haszntalan kísérlet, hogy túllépjen saját árnyékán, mintegy Münchausen báró próbálkozása, aki hajánál fogva próbálja magát kihúzni a mocsárból. Életidegen, intellektuális bűvészkedés.

Ez a kifogás részben ugyan helytállóan jellemzi a közlés egyik formáját, mégha nyersen is, ám elvétí annak értelmét. Ez az értékelés, mivel nem érti, hogy miről van szó, egyáltalán nem arra vonatkozik, ami itt megvalósul. Hiszen a transzcendálás egyik módjáról van szó, amely a véges értelem számára – amely nem is akar más lenni, mint véges értelem – értelmetlen, furcsak félresiklás; de ha a transzcendálás a véges értelem számára a végesség olyan meghaladásának számít is, amely megvalósíthatatlan, ez ettől még nem semmi az egzisztenciális ész számára.

Továbbá a következő alternatívát szokták állítani: valami vagy *tárgyszerű* fogalmi-racionális, személytelen ismeret valamely egész keretében (szisztematikus filozófiában) igazságának értelmes érvényességi igényével minden értelem számára, vagy *költői* és művészi teljesítmény. Ez a filozófia azonban sem az egyik, sem a másik, tehát az alternatíva fényében vagy semmi, vagy a költészet és a racionalitás zavaros és képtelen keveréke. Ennek az ellenvetésnek a művészetet és a tudományt szembeállító előfeltevése azonban nagyon is kérdéses, hiszen a kultúra és szellemi szférák felosztásából ered, amely egyáltalán nem tarthat igényt kizárólagos érvényességére. Éppen az a fontos, hogy a filozófálás gondolkodásmódját módszertanilag a maga önállóságában ragadjuk meg, s hogy a filozófiában ne máshonnan kiindulva téves közepet lássunk, hanem saját eredendőségét érzékeljük.

Harmadszor szubsztanciális kifogásokat szögeznek szembe e filozófálással:

E bölcseletben minden *objektív* érvényesség és rend, s ezért minden kötöttség *megszűnik*. Tudománytalan, ezért szubjektivisztikus és önkényes.

Ezzel szemben arra hivatkozhatunk, hogy a filozófia inkább szenvedélyesen a maradandó rendet keresi, amely tévedések nélkül állandó. Megismeri és elsajátítja a rend módjait, tudatával azonban nyitott marad minden rend határoeltsága és ezáltal a nyugalom végső, egyedül igaz, nem anticipálható pontja iránt. – A bölcsélet a racionális közlés fegyelmező formájának értelmében tudományos, nem pedig abban az értelemben, hogy összetéveszteni az általánosan érvényes és viszonylagos tudományos he-

lyességet a feltétlen, történelmi igazsággal. Éppen ez a filozófia képes egyedül megőrizni, megragadni és megeleveníteni a valódi tudomány gondolkodásmódját, hogy önmaga érdekében megszüntesse az intellektuális játszadozás, az abszolutizált tudományos ismeret és megtévesztő nem-filozófia tudománytalanságát. Az egzisztenciálisan megalapozott ész segítségével valóban meghaladja az üres intellektualizmust. – Hallgatójától a filozófia azt kívánja meg, hogy saját létével készségesen forduljon feléje, amelyet nem adományozhat (hiszen erre csak Isten képes), hanem csak felébreszteni képes. Az egyedül a bölcsélet által művelt emberi gondolkodás a másik számára mindig csak indíték, nem pedig beteljesedés.

El szokták marasztalni a filozófiát még amiatt is, hogy individualista.

Ez azonban igen nagy tévedés. Kategóriák alterantívái, így az individuális és az univerzális fogalmai is, a filozófálás sfkján nem alkalmazhatók egymást kizáró értelemben, mivel ebben a formában mindkettő tévedéshez vezet. A filozófia valamennyi megfogalmazásával akár individuális, akár univerzális módon vissza lehet élni.

A szubjektivizmus általános kifogását végezetül a következő formában szokták fölvetni: maga ez a filozófia a transzcendencia szimbolumait csak szubjektum alkotta képződményekként ismeri, ezért *valójában lemond az istenség létéről*, mint ahogyan mindenfajta objektivitásról is.

A valódi filozófia azonban semmiképpen sem így jár el. A filozófia a jelenségeket lényegében csak akkor tekinti lényegesnek, ha számára azok a transzcendencia rejtjeleként szolgálhatnak. Kutatásában e rejtjeleket lehetséges vestigia Deiként ragadja meg, nem pedig magát Istent a maga elrejtettségében. Ám e rejtjelek jelentenek valamit neki, amennyiben azt az elrejtettséget, amelyet nem tárhatnak föl, mégis mint végső és tulajdonképpeni létet felmutatják.

A kifogások ellen logikailag csak azokban a ritka esetekben védekezhet a filozófia, ahol a mondottak tartalma a velejáró szubsztancia nélkül is képes kényszerítő általános érvényességre. Különben a filozófia mindig csak pozitívan ismerhet meg: beszél és megnyilatkozik a kifejtésben. Az igazi filozófia eredendően híján van a polémikusságnak. Abba veti hitét, amiből ered, s ami felé halad, minden emberben a forrásra vár. Nem ismeri a védekezést, annak az igazságnak a nyilvánvalóságában és csöndjében bízik, amely általában nyilatkozik meg.

## Jegyzetek

### Első elsődadás

- a. Elsajátításukhoz igen fontos, hogy egyidejűleg tanulmányozzuk és így kölcsönösen értelmezzük mindkettőjüket. Az a lényeges, ami közös bennük: visszatérnek az ember egzisztenciájához a jelenkori, nyugati szituációban.
  - b. Nietzsche a nála harminc évvel idősebb Kierkegaard-ra nem lehetett hatással, aki 1885-ben meghalt. De Kierkegaard sem befolyásolhatta Nietzschét, hiszen ez utóbbi az akkor már meglévő német fordítások egyetlen sorával sem találkozott. Megindító látnunk, ahogyan Nietzsche utolsó évében, 1888-ban, miután Brandes felhívta figyelmét Kierkegaard-ra, azt tervezi, hogy következő németországi útja során „Kierkegaard pszichológiai problémájával foglalkozik majd” (Brandes-hoz írt levél, 1888. 2. 19.); arra már nem kerülhetett sor, hogy egyetlen szellemi rokonával Nietzsche vitába bocsátkozhassék.
1. Kierkegaard: Tagebücher, Übersetzt von Th. Haecker, 2. köt. Innsbruck 1923. 2. köt. 87. o.
  2. I.m. 1. köt. 303. o.
  3. Kierkegaard, Gesammelte Werke, 12 köt. Jena Diederichs. (Az első kiadást idézem.) 6. köt. 202. o.
  4. Kierkegaard: Buch des Richters. Aus seinen Tagbüchern ausgewählt v. H. Gotshed, Jena 1905. 126. o. skk.
  5. Nietzsche Werke, Grossoktavausgabe 16 köt. 14. köt. 5. o.
  6. I.m. 13. köt. 89. o.
  7. I.m. 8. köt. 64. o.
  8. I.m. 7. köt. 190. o.
  9. Kierkegaard: Tagebücher, 7. köt. 304. o.
  10. I.m. 8. köt. 91. o.
  11. I.m. 4. köt. 8. o.
  12. Nietzsches Werke, 15. köt. 54. o.
  13. I.m. 14. köt. 60. o.
  14. Kierkegaards Angriff auf die Christenheit. Agitatorische Schriften und Aufsätze 1851-1855. Stuttgart 1896. 132-140. o.
  15. Kierkegaard, Gesammelte Werke, 4. köt. 244. o.
  16. I.m. 2. köt. 10. o.
  17. Idézi: Emanuel Hirsch: Kierkegaardsstudien, Gütersloh 1933. 2. köt. 1. köt. 298. o.
  18. Kierkegaard, Gesammelte Werke. 4. köt. 244. o.
  19. I.m. 4. köt. 247. o.
  20. Nietzsches Werke, 7. köt. 11. o.
  21. Kierkegaard: Tagebücher, 1. köt. 35. o.
  22. I.m. 1. köt. 88. o.
  23. Nietzsches Werke, 8. köt. 422., 424. o.
  24. Kierkegaard: Tagebücher, 1. köt. 35. o.
  25. Jugendschriften, München 1923. 209. o.
  26. Kierkegaard, Gesammelte Werke, 4. köt. 332. o.
  27. Kierkegaard: Tagebücher, 1. köt. 269. o.
  28. Overbecknek írt levél, 1885. 7. 2.

29. Overbecknek írt levél, 1887. 2. 12.
30. Gasthoz írt levél, 1881. 8.
31. Kierkegaard: Tagebücher, 1. köt. 211. o.
32. Uo. 231. o.
33. Uo. 92. o.
34. Uo. 144. o.
35. Uo. 211. o.
36. Nietzsches Werke, 5. köt. 106. o.
37. I.m. 16. köt. 303. o.
38. Kierkegaard, Gesammelte Werke. 4. köt. 332. o.
39. Kierkegaard: Buch des Richters, Jena 1905. 77. o.
40. Kierkegaard: Tagebücher, 2. köt. 275. o.
41. Uo. 94. o.
42. Nietzsches Werke, 15. köt. 97. o.
43. I.m. 6. köt. 152. o. skk.
44. Kierkegaard: Tagbücher, 2. köt. 275. o.
45. I.m. 1. köt. 201. o.
46. Uo. 254. o.
47. Nietzsches Werke, 14. köt. 24. o.
48. Uo. 28. o.
49. Uo. 269. o.
50. Overbeckhez írt levél, 1888. Karácsony.
51. Kierkegaard: Tagebücher, 1. köt. 231. o.
52. Nietzsches Werke, 14. köt. 361. o.
53. I.m. 4. köt. 304. o.
54. I.m. 15. o. 116. o.

### Második előadás

1. Az „én-sémákról” lásd az „egzisztencia-megvilágításról” mondottakat, K. Jaspers: Philosophie. (1. köt.: Philosophische Weltorientierung; 2. köt.: Existenzzerhellung; 3. köt.: Metaphisik) Berlin 1932. 2. köt. 27. o. skk.

### Harmadik előadás

1. Ezt E. Baumgarten Franklinról írott érdekes tanulmányában (Benjamin Franklin u. die Psychologie des amerikanischen Alltags, Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung, 1933. január. 251. o. skk.) fejti ki. Kimutatja, hogy Franklin miként fejlesztette ki e kommunikáció elveit (amelyek persze túllépnek a pusztán titlét-kommunikáción): az ember érzékenysége akaratának sajátjóságában és rejtett létérdekében még attól is megköveteli, aki az igazságot és ebből a most helyesre vonatkozó tudását kétségek nélkül birtokolni véli, hogy az előzékeny magatartás szellemében egymás kölcsönös meghallgatását előfeltételjeze, és hogy az elgondolat és eltervezett komolyan is megkérdőjelezni hagyja. Az igazság minden közvetlen állítás ahelyett, hogy elevenen tartaná a kérdést, felszámolja az igazság közlését, mivel a másik tulajdonképpen nem figyel oda, hiszen őt már egyáltalán nem is kérdezik meg. Ezért az igazság közlésének elve nem kevésbé fontos, mint maga a közölt igazság. Az érvényesség hatékony és őszinte tételzése nem jelenti azt, hogy a másikat vé-

leményében hagyom, ahogyan magamat a sajátomban, nevezetesen a mindkét oldalról megváltozhatatlan véleményben, hanem hogy a másik álláspontját észben tartom mint olyat, ami később talán alkalmas lesz arra, hogy véleményemet módosítsa. Az együttműködés továbbá azt is megkívánja, hogy egyetértésünket nyilvánítsuk a dolgokkal együttjáró hibákat illetően. Aki valami tökéleteset akar előállítani, félreismeri a konkrét ügyekben rejlő lehetőségeket és a tökéletesség helyett valójában csak zavarodottsághoz jut el. Csak játékeret engedve válik lehetővé, hogy kapcsolódjunk másokhoz és megtapasztaljuk a későbbiekben, hogyan kell mostmár in concreto változtatnunk önmagunkon. Sőt, az is megkívánható, hogy átmenetileg egész véleményünkkel együtt a cselekvés terén kívül maradjunk, hogy lehetővé tegyünk valamely pillanatnyilag elkerülhetetlen cselekvést.

2. Vö. K. Jaspers: Philosophie, 2. köt. 50–117. o. „Communication”.
3. Vö. i.m. 3. köt. 102–116. o. „Über Gesetz des Tages und die Leidenschaft zur Nacht.”

## Ötödik előadás

1. A megnevezés félrevezető, amennyiben behatárolni látszik. A filozófia mindenkor csak arra törekedhet, hogy éppenséggel az ősi, örök filozófia legyen.
2. Ha az utolsó fejezetben tárgyalataira gondolunk, hogy a tudás látszata visszájára fordítja a dolgokat, s hogy az egzisztencia nyomban eltűnik, ha önmagáról való ismeretté válik – annak tervező csinálása által, amiből mint eredetből valóban akarni lehet, ám amit akartként valójában felszámolunk –, akkor éppen az emberi gondolkodás természetében rejlő lehetőségek e tudása jár azzal a következménnyel, hogy mondjuk az igazi filozófiát nem lehet úgy megtervezni, ahogyan egy cél eléréséhez szükséges eszköz előállítható. Az ilyen hiba felismerése révén bizonyos fokig bebiztosíthatjuk magunkat a tévedések ellen, de a pozitív ezáltal még nem válik szándékosan kigondolhatóvá. A láthatóvá vált határtalan lehetőségek alapján filozófálni több, mint „kísérlet”, azaz olyan tett, amely minden ésszerű célszerűség esetében minden célt meghalad; annak megválasztásából, ami azzal kapcsolatban ér engem, amit gondolkodva merészelek, új kérdésben bontakozik ki az, ami tudotként számomra sohasem végérvényesen adott, miközben egzisztenciálisan mégis tulajdonképpeni létként jelen van. Az igazság kritériumai ezekben az egzisztenciális mértékekben rejlenek, nem pedig kizárólag logikai eljárásokban. Ez az emlékeztető annak korlátozó értelmű jelzésére szolgál, hogy a jelenlegi filozófálás általunk adott e vázlatának mindössze jelzésértéke van.
3. A kanti bölceletet az észbe vetett bizalom hordozza. Kant számára a gondolkodás előfeltevése és célja, hogy az ész ne rombolódhasson le önmagában, s hogy inkább ellentmondás ne álljon fenn sem a gondolkodásban, sem a létben. Hosszas fáradozása a világ megértésében fellépő antinómiákkal, e látszólag feloldhatatlan ellentmondásokkal, vezeti az ész erejétől való belátására, amelyből ez a látszat szükségképpen keletkezik. Ebben talál vigaszt és bátorságot az ész számára: „különbön mire is hagyatkozhatna, ha – bár egyedül hivatott minden tévedést eloszlatni – önmagában összezavarodna, nem jutván békéhez és nyugodt megállapodottsághoz?”

Ám a kanti észnek tág hatóköre van; nemcsak az értelmet fogja át, hanem még azoknak az eszméknek a képességét is, amelyekben nem tárgyakat ismerünk meg, továbbá a szép szemléletét is. Kant ezt a szemléletet, a szabadság és a törvény összjátékában jelentkező ésszerűtlenségként világítja meg; valamely tárgy megismerése és valamely tett megvalósítása nélkül teszi a szépség e látása felismerhetővé az egész embert önmaga és érzékfeletti szubsztrátuma totális ésszerűségében, de csak mint tükörben.

Az ész kiszélesített fogalma mindenütt határokkal szembesíti Kantot, ahol az ész immár nem képes megérteni; „titkot” vesz észre, „rejtélyt”, „szakadékot”. Különösképp az ész



nem ragadhatja meg, miként lehetséges szabadság, azaz miként mehet végbe a „gondolkodási mód revolúciója”, amely által érthető lényegem radikális rosszából kiindulva pozitív módon szabad leszek. A „kegyelem” olyan valami számára, amit az ész nem vitathat, de nem is veheti fel „maximájának gondolkodásához és cselekvéséhez” anélkül, hogy tulajdon erkölcsi felelőssége lelkendezne és gyengülne. „Arra számít, hogy – ha a természetfeletti kutathatatlan területén még valami több van, mint amit megérthet..., ez a jószándéka ellenére is ismeretlen marad.”

Kant még az önmagát átláthatóan önmagára alapozó ész határtudatát is foganatosítja, éspe-dig úgy, hogy azt, amit ennél a határnál negatívumként ismert meg, istentudatában döntő mélységet fejez ki.

Fichte, Schelling és Hegel idealizmusa azonban először is az ész Kant által megpillantott valamennyi határát elveti és végül Hegellel annak a filozófiának a babilóni tornyára építi, amely mindent az egy észbe olvaszt, amely most ismét a kanti ész messze meghaladó értelemre tesz szert. Ez az ész „misztika az értelem számára”; az ész az értelmet, amely nélkül egyetlen lépést sem tehet, felveszi ugyan mozgásába, filozófálása azonban minden lét – a racionális és az irracionális egységeként – jelenlévő esszerűségében abszolút tudománya kíván lenni. Ez az ész határait még közömbösségeként, rossz végtelenként, a természet tehetetlenségeként ismerte, hogy a fogalomnak engedelmeskedjék, s mint véletlent, amely lényegtelen.

Ezt a mindent kiengesztelő és lehető leginkább következetes idealizmus már Fichte áttörte, amikor később minden ittlétet és az azt átható ént – vagyis az észben megvilágosodót – az istenség pusztá képének gondolja, visszaállítja a szabadság és Isten, az ittlét és lét közti hiatus irracionalist.

Schelling áttörte ugyan az idealizmust, amelyet a tiszta esszerűség levezető bemutatása megőrzött előfeltevéseként, de negatív filozófiának nevezte (mivel ennek az észfilozófiának útja tulajdonképpen az ész bármely formájának állandó megdöntése). Fölrajzolt egy pozitív filozófiát, amely révén mindannak az alapját, ami nem esszerű, hanem tényszerű, akarja megragadhatni. Ez az alap történelmi. Eseményként észlelhető, szükségképpeniséggként azonban nem ragadható meg. Nem kerülhetjük meg: „senki sem fektethet le egy másik alapot, mint ami kezdettől fogva már megvan.”

Schelling és Fichte minden esszerűség alapjában ismét a tényszerű létet kutatták, ám bármennyire helyes volt is kiindulásuk, nem érték el azt, akár azért, mert idealizmusukhoz bilincselődtek, akár mert nélkülözték a lehetséges beteljesedést a valódi tapasztalásban.

4. „Philosophie” című művemben szándékoztam szisztematikusan végrehajtani a transzcendálást: a világban való filozófiai tájékozódásban, hogy lebegésbe hozzam minden olyan bilincsetől, amely a világ megismert dolgaihoz láncolja – az egzisztencia megvilágításában, hogy emlékeztessen és ráébrezzem arra, mi is voltaképpen az ember – a metafizikában, hogy a végső határokat megtapasztalja és a transzcendencia megigézzé. Az e filozófiában közölhetőséget kereső benső tartás elhagyta Kanttal a régi objektív metafizikát, Kierkegaard-dal és Nietzsche-vel a művelt szellem totalitásának nyugalalmát, elveti az ember mint egészet vélhetően átfogó pszichológiát, mint ahogyan a tényszerű kutatásban tényleges és mindig csak a rész számára érvényes tudományos tudás minden egyéb abszolutizálását is, hogy határozottan és tisztán ezt a módszertanilag önmagában határolt megismerési utat hirdesse. Ez a tudás eredeti akarásában gyökeredzik: csak ez akarata számára valósulhat meg tisztán a töredezett világ véges dolgainak tudása; anélkül, hogy tudását felcserélné (ahogyan ezt Max Weber kutatásában, e személyes teljesítményében látom); és ebben is döntően elkülönül a megismerhető ittlét véges dolgainak megismerése, illetve az észnek és a szabadságnak köszönhető étellel kapcsolatos gondolkodás (ahogyan Kant művében látom). Olyan gondolkodás bontakozik itt ki, amely nem pusztán valami másról való tudás, amire

mint idegenre vonatkozik, hanem ami maga a benső cselekvés tette, hasson akár megvilágítóan, ébresztően vagy változtatón.

Ez a filozófia a következőképpen viszonyul a filozófiai logikához: amit a filozófiában ésszerűen teszünk, az a logikai ésszerűség minden egyéb módozatával szert tesz formájának és módszerének öntudatára.

5. Meg lehetett volna kérdezni azt is, mi a helyzet a tulajdonképpeni „reflexióval” és „önreflexióval”, amelyet Kierkegaard és Nietzsche a határtalanságig fokozott, s ezzel új helyzetet teremtett.

A reflexió nem más, mint a gondolkodás mozgása, mely az általános tudat és a szellem átfogójában megy végbe olyan formákban, amelyeket a filozófiai logika módszertana tárgyal. A végtelen reflexió az ész határtalan törekvése által keletkezik az ember fékezhetetlen mérészségében, aki talaját, melyen a reflexió partot érhet, egyedül az egzisztenciában éri el, amely magát az észet hordozza.

Az önreflexiónak hármas jelentése lehet. Pszichológiai önvizsgálat olyan valami megállapítása és értelmezése, ami most egyszer létező. Mint az az egzisztencia megvilágítása a sokértelműség lehetőségeinek elvetése, amely minden gondolatnak más és más jelentést kölcsönözhet, minek következtében a benső cselekvés aktivitásának szabadsága fel kell hogy ébredjék az önlétnek a szabadság transzcendenciája előtt álló szubsztanciájából. Az ésszerűség öntudataként pedig a számomra való és saját létem módjainak világosságában rejlő mindent átható és átfogó lehetősége: kifejezett kibontakozását a filozófiai logikában találja meg, amely eredetében és céljában maga a filozófia.

Az önreflexió sajátos valóságként pszichológia tárgya és forrása: az egzisztencia önlétének közegeként az egzisztencia megvilágításának konkrét filozófiája, amely egyben benső cselekvés: mint az ész átfogója, amely önmaga tudatában van; logikai öntudat.

Hogy ez az összefüggés eljusson az egyáltalán lehetséges tisztázottsághoz, alapjából kellene feltenni és kifejteni a kérdést, mi a gondolkodás, mi a fogalom. Ez azonban meghaladja előadásaink témáját. Ezek egy előfeltevésen alapulnak, azon ugyanis, hogy magától értetődő, mi a gondolkodás, és mi a fogalom; ez önmagában véve természetesen nem jogos, hiszen itt valódi szakadék van és a filozófiai logika számára döntő kiindulópont valamennyi gondolkodási lehetőség eredetében. Ezért a megszokott gondolkodás számára egészen idegen sükra kell feljutnia, hasonlóan, ám egyben egészen másként, mint az „Átfogó” elgondolásának, amelyre ezekben az előadásokban tettünk kísérletet.

6. Összehasonlítás képpen vö. „Philosophie” című művem, 1. köt. 299. skk.: a filozófia viszonya a valláshoz, tudományhoz és a művészethez.



B 135289

# EXISTENTIA ΜΕΛΕΤΑΙ ΣΟΦΙΑΣ

*"τί ποτε βούλεσθε σημαίνειν όπόταν  
»όν« φθέγγησθε."*

ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΣΟΦΙΣΤΗΣ

244a5-6



VOL. I / 1991 / FASC. 1-2

PRO PHILOSOPHIA SZEGEDIENSI

## A fordítások alapjául szolgáló eredeti művek

1. Maine de Biran: *Oeuvres* Tome X.-2. Dernière philosophie. Existence et anthropologie. Édité par Bernard Baertschi, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1989. 209-299. 1.
2. S. Kierkegaard: *Philosophische Brocken, Zwischenspiel* 69-83. G.W. 10. Abt. E. Diederichs Vlg. Düsseldorf/Köln, 1960.  
S. Kierkegaard: *Philosophiske Smuler, Mellemstil* 67-81. Kobenhavn: Gyldendals
3. S. Kierkegaard: Die Krankheit zum Tode 25-40. G. W. 24-25. Abt. E. Diederichs Vlg. Düsseldorf  
S. Kierkegaard: Sygdomen til Døden 29-41. Kobenhavn: Gyldendals, 1962.
4. Heinrich Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. (Dritte völlig umgearbeitete und erweiterte Auflage. Tübingen. Verlag von J. C. B. Mohr ((Paul Siebeck)). 1915. 1-67; 126-134
5. Georg Simmel: *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel*. Zweite Auflage. München und Leipzig. Verlag von Duncker und Humblot. 1922. S. 1-95. *Erstes Kapitel: Die Transzendenz des Lebens* *Zweites Kapitel: Die Wendung zur Idee*.
6. Nyikolaj Bergyajev: *Ja i mir objektov*, 2. fejezet, Párizs, YMCA-PRESS 1934.
7. Lev Szestov: *Afini i Ierusalim*, Párizs, YMCA-PRESS, 1951., 299-274.
8. Gabriel Marcel: *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, in: *Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang* J.-M. Place Éditeur, Paris, 1977. 121-141. 1.
9. José Ortega y Gasset: *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*, Obras Completas V, 517-547. Madrid, Revista de Occidente, 1970.
10. Karl Jaspers: *Vernunft und Existenz*, Groningen-Batavia, 1935.